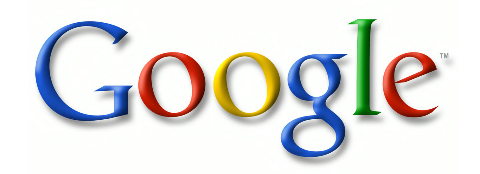
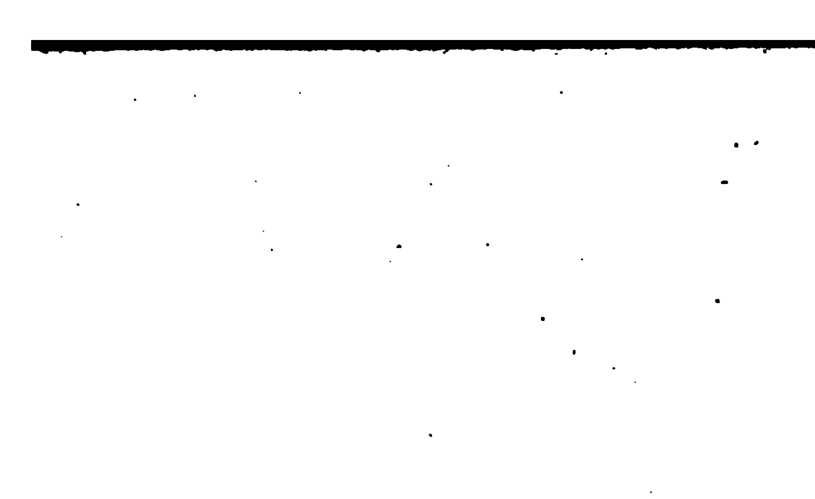
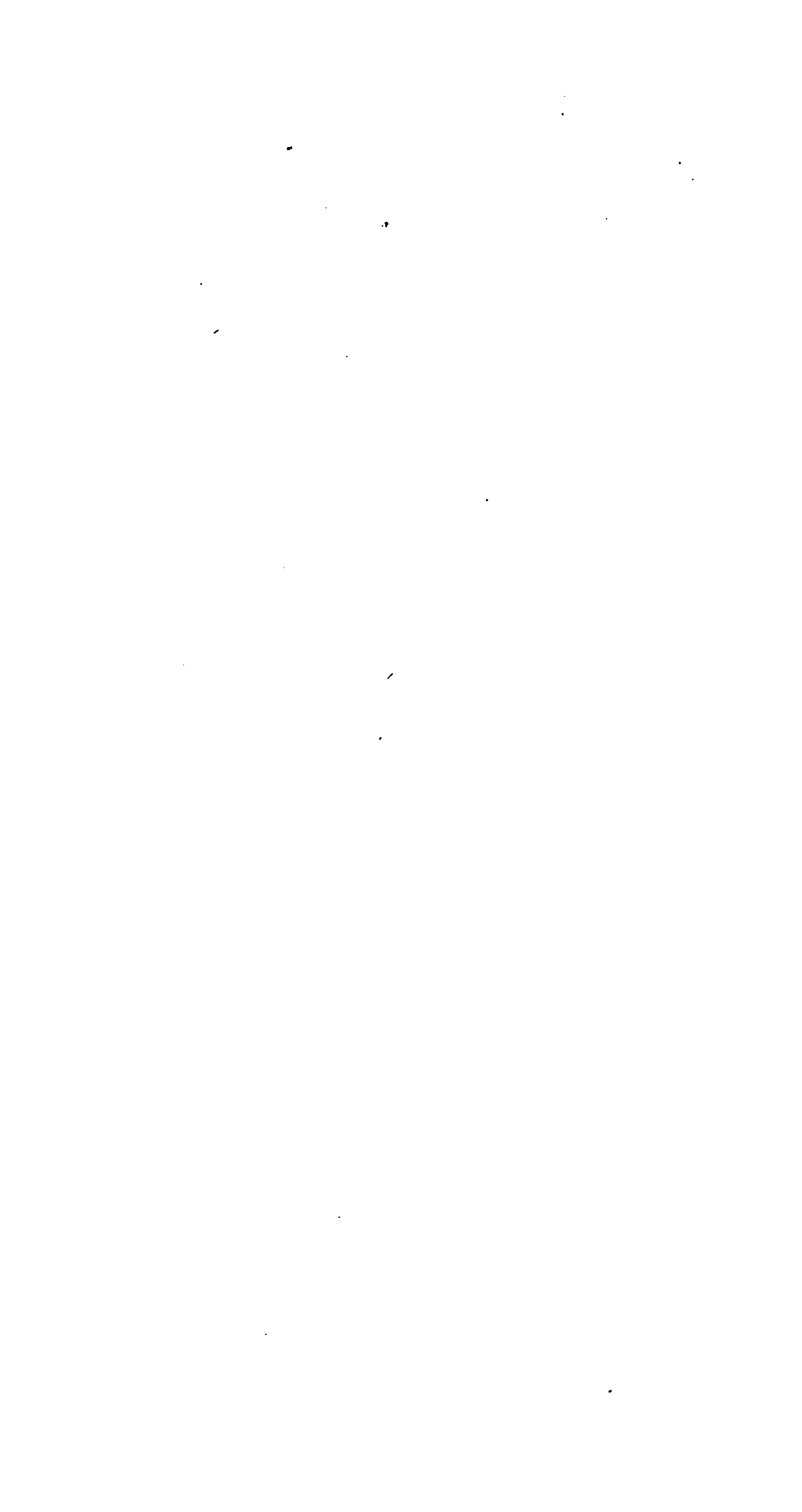












Encyklopädie

und

Methodologie

der

theologischen Wissenschaften

von

Dr. K. R. Hagenbach

Professor der Theologie in Basel.

Leipzig

Weidmann'sche Buchhandlung.

1833.

„Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei,
„Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln,
„Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen,
„Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen."

Goethe Farbenlehre II. S. 136.

Den Herren Doctoren

Friedrich Schleiermacher

und

W. M. L. de Wette.

Wenn ich es mir erlaube, Ihre gefeierten Namen diesem schwachen Versuche vorzusetzen, so geschieht es nicht in der Absicht, als ob Sie durch Ihr Ansehen das irgendwie in demselben vertreten oder gut machen sollten, was von verschiedenen Seiten her, sei es mit Recht oder Unrecht, angefochten werden dürfte; denn obwohl ich mir damit schmeicheln darf, daß Sie manches von dem Ihrigen, wenn gleich eigenthümlich gefaßt und verarbeitet, hier wieder finden werden, so ist doch schon sowohl diese eigene Auffassung selbst, die ja leicht auch auf irgend einem Mißverstande Ihrer Worte ruhen oder Falsches in sie hineingelegt haben könnte, als auch die hier und da ziemlich sichtbar werdende Abweichung von Ihren

Ansichten etwas, wofür ich allein einzustehen und worüber ich sogar von Ihnen freimüthigen Tadel und offenen Widerspruch zu gewärtigen habe. Ja, schon die nicht geringe Verschiedenheit Ihrer eigenen Systeme, wenn man sie so nennen darf, würde nicht zulassen, daß ich mich gleichmäßig auf Sie Beide als auf Eine Auctorität beriefe, weil ich ja dadurch mit mir selbst in Widerspruch kommen und mich vor Allen, die etwas tiefer in die Sache sehen, mit Recht lächerlich machen würde.

Es ist also lediglich das reine Gefühl der Dankbarkeit, was mich zu dem öffentlichen Bekenntnisse hintreibt, daß, was ich in den letzten zehn bis zwölf Jahren auf dem Gebiete der Theologie

Gutes und Wahres mir angeeignet zu haben glaube, großentheils dem anregenden und ermunternden Einflusse zuzuschreiben ist, welchen der Eine von Ihnen einst ausschließlich als Lehrer, der Andere zugleich fortwährend als älterer Freund und College auf meine, übrigens ihren eigenen Weg gehende Forschung geübt hat; und nur in wiefern man das Einverstandensein über die wesentlichsten Grundsätze der Wissenschaft eine Schule nennen darf, und mithin zu Ihrer Schule Alle die gehören, welche nicht nur keinem der beiden Extreme huldigen, sondern auch die viel gepriesene Mitte weder in einer eklektischen Verstandesempirik, noch in den neblichten Regionen einer willkürlich deutelnden Speculation, sondern

allein auf dem historisch-philosophischen Wege suchen, werde ich mir es stets zur Ehre anrechnen, mich unter Ihre dankbaren Schüler zählen zu dürfen,

Der ich mit unveränderlicher Hochachtung und Liebe verharre

Ihr

Basel, am heiligen Pfingsttage 1833.

Ergebenster
Hagenbach.

Vorrede.

Daß ich es wage, zu den bereits zahlreich gewordenen theologischen Encyklopädieen, wozu in neuester Zeit außer der (katholischen) von Klee noch die (protestantischen) von Rosenkranz und Danz gekommen sind, auch noch diese erscheinen zu lassen, bedarf allerdings eines rechtfertigenden Wortes. Ich könnte mich zwar darauf berufen, daß die Handschrift zu diesem Buche schon eine geraume Zeit so gut als fertig gewesen, ehe noch die beiden letztgenannten Lehrbücher erschienen, und daß Herausgabe und Druck nur durch verzögernde äußere Umstände aufgehalten worden seien; allein dieses droit d'ainesse, falls es auch wirklich auf meiner Seite wäre, möchte ich denn doch nicht im Ernste geltend machen; indem ich wohl begreife, daß das Publicum sich daran weiter nicht kehren, sondern, wenn Besseres unter der Zeit erschienen ist, dieses benutzen und den Verfasser mit Recht der Unbescheidenheit zeihen wird, wenn er ihm dennoch etwas seither überflüssig Gewordenes aufdringen will. Es liegt mir also, will ich diesen Vorwurf von mir ablehnen, vor allem der Beweis ob, nicht etwa, daß meine Leistung in jeder Beziehung besser als

die frühern sei (ein abgedroschener Kunstgriff schlechter Vorreden zu schlechten Büchern), sondern nur, daß sie bei allen ihren Mängeln und den Vorzügen der andern doch neben diesen bestehen könne. Und davon glaube ich mich nach redlicher Prüfung überzeugt zu haben. Zwischen Rosenkranz und Danz wenigstens liegt eine geräumige Mitte, auf welcher sich die verschiedensten Individualitäten, wie wir Schweizer sagen, „verthun" können, ohne sich sonderlich zu drängen und zu stoßen. Wenn nämlich der Eine, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller unserer Zeit, alles auf die Hegelsche Philosophie abstellt, die nach dem Tode ihres Meisters unter dem jüngern Geschlechte erst recht gedeihen zu wollen scheint, und eben deßhalb mehr eine Philosophie der theologischen Wissenschaft als eine Encyklopädie im gewöhnlichen Sinne gibt; so verbirgt sich dagegen bei dem Andern die geistige Eigenthümlichkeit so sehr hinter das factisch und empirisch Gegebene seines Stoffes, daß sich außer der neuen Eintheilung des Fachwerkes von der formalen Tendenz des Werkes und den philosophischen Principien, auf die es gebaut ist, nur wenig erkennen läßt. So sehr ich nun übrigens das Gute beider Schriften zu schätzen weiß, an der einen besonders das Anregende, Tiefe und Lebendige, an der andern die Vollständigkeit des Materials, besonders der Litteratur, und die Klarheit des Vortrages (wobei ich jedoch nur bedauern muß, daß ich das Buch von Rosenkranz erst später zur Einsicht erhielt, als der größte Theil des Manuscripts nicht mehr in meinen Händen

war, während ich auf Danz bei der letzten Ueberarbeitung die nöthige Rücksicht nehmen konnte); so wenig fand ich mich durch die Eigenthümlichkeit weder der einen noch der andern Erscheinung auf meinem bisher betretenen Wege aufgehalten; und da es nun einmal verschiedene Wege geben muß, so beschloß ich, statt den meinigen zu verlassen, ihn vielmehr ruhig fortzuwandeln, in der Hoffnung, daß auch er zu einem Ziele führen werde.

In weit nähere Berührung, als mit den beiden genannten Schriften, kam ich mit der ältern, seither aber neu aufgelegten Schrift Schleiermacher's: kurze Darstellung des theologischen Studiums. Von dem Verhältnisse zu ihr muß ich noch etwas vorausschicken. Obwohl selbst ein Zuhörer Schleiermacher's in den Jahren 1820. und 21., habe ich doch grade über die Encyklopädie keine Vorlesungen bei ihm gehört, und stand also hinsichtlich der Benutzung seines Buches auf derselben Stufe als die, welche sich ohne Commentar des Lehrers durchhelfen müssen. Es ging mir nun dabei, wie es Mehrern ergangen sein mag, daß mir zwar einerseits die strenge wissenschaftliche Form, die mir aus diesen wenigen Paragraphen entgegentrat, die Idee einer Encyklopädie weit schärfer vor das Bewußtsein brachte, als dieß durch frühere Werke geschehen war; auf der andern Seite fühlte ich mich aber durch das Epigrammatische und fast Aenigmatische des Ausdruckes hier und da in Verlegenheit gesetzt, und mußte den Sinn mancher Stellen eher errathen und ahnen, als daß ich ihn mit voller Sicherheit auf den

Grund und Zusammenhang des Ganzen hätte zurückführen können. In dieser Verlegenheit befand ich mich besonders, als ich es mir bei dem fast allzufrühen Antritte meines Lehramtes vor nun bald zehn Jahren auf Augenblicke einfallen lassen wollte, nach dem Schleiermacherschen Compendium Encyklopädie zu lesen. Gar zu bald fühlte ich nämlich, daß ich so nicht durchkommen würde, zumal da ich mich auch in die dortige Eintheilung und Betrachtungsweise einzelner Disciplinen nicht ganz finden konnte. Zweckmäßiger erschien es mir demnach, mir einen eigenen Plan zu entwerfen, wobei ich aber nicht umhin konnte, fortwährend auf diejenigen Theile der Schleiermacherschen Arbeit Rücksicht zu nehmen, die mir vollkommen klar geworden waren und mit denen ich übereinstimmte. Nachdem ich nun so schon zu wiederholten Malen die Encyklopädie vorgetragen hatte, wurde mir von verschiedenen Seiten der Wunsch geäußert, ich möchte mein Heft dem Drucke überlassen, und das freundliche Entgegenkommen der Verlagshandlung steigerte diesen Wunsch zur bestimmtern Aufforderung. Ich fühlte nun wohl, daß zwischen gehaltenen und gedruckten Vorlesungen ein großer Unterschied sei; und zwischen der Ausarbeitung zu eigentlichen akademischen Reden, unter welcher Form ich die Schrift anfänglich erscheinen lassen wollte, und dem trockenen Abdrucke der Paragraphen, die ohne hinzugefügte Erklärung leicht hätten mißverstanden werden können, blieb mir keine andere Wahl, als dem Buche eben die Gestalt zu geben, die es nun hat. Ob es sich in derselben zu einem Com-

pendium eigne, über das Andere zu lesen sich entschließen könnten, darüber steht mir kein Urtheil zu; auch bin ich weit entfernt, es Jemandem zumuthen zu wollen. Einfacher und natürlicher ist aber der Wunsch, es möchte in den Händen der studirenden Jugend, sei es auch nur als Lesebuch, das nebenbei benutzt wird, dazu dienen, dem Anfänger das Studium der Theologie in dem Lichte erscheinen zu lassen, in welchem es Herz und Verstand gleichmäßig zu befriedigen vermag, und ihn auf den Standpunct zu stellen, von welchem aus er das Ganze der Theologie sowohl als deren einzelne Theile wissenschaftlich zu begreifen und zu beurtheilen hat. Erreiche ich dann nebenbei damit noch den Zweck, allerlei Fragen des Tages von einer neuen Seite zur Sprache gebracht und dadurch zu meiner eigenen Belehrung die Stimme der Zurechtweisung und des Widerspruches hervorgerufen zu haben, so soll es mir lieb sein, so wenig ich auch, ohne dem ersten und *nächsten* Zwecke des Buches zu schaden, diese Nebenabsicht vorwalten lassen konnte. Uebrigens hat der schriftstellerische Verkehr unserer Zeit einmal die Wendung genommen, daß man, um ganz eigentlich zu reden, nicht nur des Verkaufes seiner eigenen Waare, sondern auch des Einkaufes wegen die Messe bezieht, und daß hier das Nehmen mindestens eben so selig ist als das Geben, und das Fragen eben so ersprießlich als das Antworten. Dieß mag auch noch nachträglich mit zur Entschuldigung dienen, wenn ein jüngerer Mann mit einer Encyklopädie hervortritt, deren Bearbeitung in objectiver Hinsicht gefaßt eher

dem reifern Alter zukommen sollte, die aber grade unter der eben bezeichneten subjectiven Voraussetzung am meisten Anknüpfungspuncte zu belehrendem Gedankentausche darbietet; denn erst, wenn ein theologischer Schriftsteller über das Ganze seiner Wissenschaft mit sich ins Reine gekommen ist, wird er mit der nöthigen Ruhe und Sicherheit seinen Fleiß einzelnen Parthieen zuwenden können; was freilich dann später auch nothwendig wieder auf seine Ansicht vom Ganzen zurückwirken muß.

Jetzt nur noch ein Wort über die Litteratur. Offen gestehe ich nämlich, daß ich mich in der den Paragraphen angehängten Mittheilung von Büchertiteln mehr der deutschen Sitte und dem Wunsche meiner Herren Verleger anbequemt habe, als daß ich darin einen wesentlichen Bestandtheil meiner Schrift erkennte. Daß die Verbindung dieses litterarischen Theils mit dem übrigen eine ziemlich lockere und rein mechanische sei, springt in die Augen. Wie kann sie es aber auch anders, wenn die Encyklopädie, was nicht sein darf, nicht zur räsonnirenden Litterargeschichte werden soll!

Um jedoch in das Mechanische des Geschäftes einige Rationalität zu bringen, habe ich die Einrichtung getroffen, daß die Angabe dessen, was rein der Litterargeschichte dient, nämlich älterer Schriften und größerer Bibliothekenwerke auf dem Rande geschah, und zwar größerntheils nur mit unvollständiger Angabe der Titel; die Bücher hingegen unmittelbar nach dem Texte aufgeführt wurden, welche dem Studirenden noch jetzt zur nächsten Benutzung und allen-

pendium eigne, über das Andere zu lesen sich entschließen könnten, darüber steht mir kein Urtheil zu; auch bin ich weit entfernt, es Jemandem zumuthen zu wollen. Einfacher und natürlicher ist aber der Wunsch, es möchte in den Händen der studirenden Jugend, sei es auch nur als Lesebuch, das nebenbei benutzt wird, dazu dienen, dem Anfänger das Studium der Theologie in dem Lichte erscheinen zu lassen, in welchem es Herz und Verstand gleichmäßig zu befriedigen vermag, und ihn auf den Standpunct zu stellen, von welchem aus er das Ganze der Theologie sowohl als deren einzelne Theile wissenschaftlich zu begreifen und zu beurtheilen hat. Erreiche ich dann nebenbei damit noch den Zweck, allerlei Fragen des Tages von einer neuen Seite zur Sprache gebracht und dadurch zu meiner eigenen Belehrung die Stimme der Zurechtweisung und des Widerspruches hervorgerufen zu haben, so soll es mir lieb sein, so wenig ich auch, ohne dem ersten und nächsten Zwecke des Buches zu schaden, diese Nebenabsicht vorwalten lassen konnte. Uebrigens hat der schriftstellerische Verkehr unserer Zeit einmal die Wendung genommen, daß man, um ganz eigentlich zu reden, nicht nur des Verkaufes seiner eigenen Waare, sondern auch des Einkaufes wegen die Messe bezieht, und daß hier das Nehmen mindestens eben so selig ist als das Geben, und das Fragen eben so ersprießlich als das Antworten. Dieß mag auch noch nachträglich mit zur Entschuldigung dienen, wenn ein jüngerer Mann mit einer Encyklopädie hervortritt, deren Bearbeitung in objectiver Hinsicht gefaßt eher

Die den Paragraphen mit kleinen Lettern vorgedruckten Schriften gehören recht eigentlich der Litteratur der Encyklopädie an, indem sie dazu dienen, entweder den Begriff einer Wissenschaft näher zu erläutern oder deren Nutzen und Behandlungsweise zu zeigen. Auch hier sind mir indessen nicht alle bekannt geworden, obwohl ich die, welche mir zu Gebote standen, treu benutzt habe.

So dankenswerth mir nun auch Berichtigungen in dieser Hinsicht sein werden, so sehe ich doch mit gespannterer Erwartung dem Urtheile der Männer entgegen, welchen wie mir das Innere und Innerste unserer heiligen Wissenschaft vor allem am Herzen liegt, und von deren freimüthiger Erinnerung ich einen neuen Antrieb zum Wachsthume in derjenigen Erkenntniß hoffe, welche der Stifter des Christenthums selbst als das ewige Leben bezeichnet hat und ohne die unser Wissen ein unerfreuliches Stückwerk bleibt.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

B. Theologische Methodologie.

I. Allgemeiner Theil.

Von der Methodik des theologischen Studiums überhaupt.

II. Besonderer Theil.

Methodologie der einzelnen theologischen Disciplinen.

Einleitung.

§. 1.

Definition.

(Vergleiche Danz §. II. S. 8.)

Unter theologischer Encyklopädie verstehen wir den formalen Umriß aller in das Gebiet des theologischen Wissens gehörender oder in dasselbe einschlagender Kenntnisse und Fertigkeiten. Sie soll daher nicht sowohl durch fragmentarische Mittheilung des wissenschaftlichen Stoffes der Oberflächlichkeit dienen, als vielmehr durch richtige Absteckung der Grenzen nach außen und innen, so wie durch scharfe Bezeichnung der charakteristischen Merkmale jedes einzelnen Faches die wahre Wissenschaftlichkeit im Gegensatze gegen eine rohe Empirik befördern.

In wiefern die theologische Encyklopädie einen Theil der allgemeinen Encyklopädie (*ἐγκύκλιος παιδεία*, Wissenschaftskunde) bildet, gehört sie im weitesten Sinne in den Studienkreis eines Jeden, der die Gesammtheit des menschlichen Wissens formal (material ist es unmöglich) umfassen will. Als theologische Disciplin aber steht sie an der Schwelle des **theologischen** Studiums. So gut wie jede andere theologische oder sonstige Disciplin muß sie ihren eigenthümlichen Charakter haben, wenn sie auf den Namen einer **Wissenschaft** Anspruch machen will. Sie kann daher nicht bestehen in einem bunten Allerlei aus Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Pastoraltheologie, was ihr zwar unter dem Namen einer „Realencyklopädie" einen nicht zu beneidenden Platz unter manchen Noth- und Hülfsbüchern für's Leben, keine Stelle aber im strengen Zusammenhange der Wissenschaft sichern wird.

Sie muß sich vielmehr auszeichnen durch ihren formalen Gehalt, was ihr eben die wissenschaftliche Selbstständigkeit gibt, zu der sie in neuerer Zeit vor Allen Schleiermacher erhoben hat*). Sie soll mit Einem Worte nicht zur Musterkarte herabsinken, sondern vielmehr der Landkarte gleichen; ein Vergleich, der sich von selbst durchführt!

„Sie soll die Wissenschaftlichkeit im Gegensatze gegen eine rohe Empirik befördern.“ Wir unterscheiden Empirik und Empirie. Unter der letztern verstehen wir jenes auf Beobachtung und Erfahrung gegründete Wissen, im Gegensatze gegen eine bodenlose, aprioristische Speculation, und wir werden in der Folge Gelegenheit haben, diese wahre (historisch-positive) Empirie auch auf dem Gebiete der Theologie gegen einen hohlen, einseitigen Idealismus zu vertheidigen. Unter Empirik aber verstehen wir das unbewußte, unwissenschaftliche Verfahren. Da nämlich alles in Natur und Geschichte Gegebene nur dadurch ein Gegenstand für die Wissenschaft wird, daß der nach Einheit der Vorstellungen strebende Geist das Mannigfaltige unter allgemeine Gesetze zu ordnen weiß, so nennen wir auch nur den „wissenschaftlich,“ der, bei allem noch so fleißigen Aneignen und Verarbeiten des Stoffes, stets dieses Allgemeine im Auge behält, und das Einzelne in der Erfahrungswelt darauf bezieht. So heißen z. B. bei den Medicinern „Empiriker“ diejenigen, welche sich nicht über die Menge der einzelnen Krankheitsfälle und Arzneimittel, die sie nur im besondern Falle, durch Uebung (Routine) gewöhnt, auf einander beziehen, zu einem allgemeinen ihr Verfahren leitenden Gesetze zu erheben wissen, im Gegensatze zu den „rationalen Aerzten,“ die durch die einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen auf höhere Gesetze des psychischen und physischen Lebens sich führen lassen. In der Theologie äußert sich nun die Empirik (Unwissenschaftlichkeit) auf eine doppelte, sich im Uebrigen sehr entgegengesetzte Weise; entweder nämlich als eine fromm ascetische, welche mit der sogenannten praktischen Frömmigkeit, deren Bedeutung wir an-

---

*) Kurze Darstellung des theologischen Studiums, zum Behufe einleitender Vorlesungen. 2 Ausg. Berlin, 1830.

derswo werden hinlänglich zu würdigen wissen, alles ausrichten und einer streng wissenschaftlichen Durchbildung entbehren zu können meint oder jene — wie sollen wir sie nennen? — philanthropisch-kosmopolitische, welche, von dem vagen Begriffe einer populären Nützlichkeit ausgehend, das Amt des Geistlichen mehr in ein Allerlei von ökonomischen, pädagogischen und policeilich-politischen Beschäftigungen, als in das rein Theologische setzt. Das Verkehrte dieser beiden äußersten, in dem einzelnen Puncte der Unwissenschaftlichkeit aber sich wieder berührenden Richtungen werden wir später einsehen. Aber auch die strengere Gelehrsamkeit, wenn sie bloß in der Masse des Stoffes befangen bleibt, und zu keiner ordentlichen Einheit, zu keiner das Ganze beseelenden Idee sich zu erheben weiß, ist dürftige Bücher-, Journal- und Gelehrtenempirik, die traurigste von allen! So kann es gelehrte Leute geben, die z. B. gute Sprachkenntnisse besitzen, vielen historischen Stoff in sich aufgehäuft haben, und denen doch aller wissenschaftliche Sinn abgeht, während umgekehrt an einer noch sparsam gehegten Gelehrsamkeit (z. B. des studirenden Jünglinges) sich ein wissenschaftlicher Geist in hohem Grade entwickelt haben kann. Bloße Gelahrtheit aber, ohne Wissenschaftlichkeit, ist nun entweder oberflächliche Vielwisserei, (wozu eben die Realencyklopädieen verleiten,) oder sie ist Pedantismus, einseitige Richtung des Geistes auf eine einzelne Form des Wissens, ohne sich des Zusammenhanges derselben mit dem Ganzen bewußt zu sein, womit dann gewöhnlich jene höchst unwissenschaftliche Geringschätzung der übrigen Lehrfächer und eine lächerliche Anmaßlichkeit des Urtheils verbunden ist. Gründlichkeit, Klarheit, Tiefe, freie Lebendigkeit (Genialität) und Ursprünglichkeit (Originalität), verbunden mit der steten Richtung auf das Reinmenschliche (Humanität), bedingen den Begriff der Wissenschaftlichkeit, im Gegensatze gegen Oberflächlichkeit, Verworrenheit, Seichtheit, knechtische Abhängigkeit (von Autorität), pedantische Trockenheit und Rohheit.

(Fichte, J. G., Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806. 8.)

Meine Rede: über den Begriff und die Bedeutung der Wissenschaftlichkeit im Gebiete der Theologie. Basel, 1830. 8.

§. 2.

Eintheilung.

Indem die theologische Encyklopädie es wesentlich mit den Grenzbestimmungen nach außen und innen zu thun hat, zerfällt sie in zwei Haupttheile, in deren ersterem sie vom Verhältnisse der Theologie zu den übrigen Wissenschaften handelt, in dem zweiten aber vom Verhältnisse der ihr integrirenden Lehrfächer zu einander. Den erstern können wir als den allgemeinen, den letztern als den besondern Theil der Encyklopädie bezeichnen.

§. 3.

Obwohl der Charakter der Encyklopädie ein formaler ist, so darf indessen, zur Veranschaulichung des gegebenen Umrisses, das dem Stoffe und der Sache Angehörige (Materiales und Reales) in so weit darein verwebt werden, als dieß eben dazu dient, diese Veranschaulichung zu befördern. Auch soll endlich im Ganzen wie im Einzelnen das Ideale in Bezeichnung des Zieles hervortreten, wonach die Wissenschaft zu streben und wozu sie sich zu vervollkommnen hat.

Auch die Landkarte wird belebt durch den sie begleitenden geographischen Unterricht. Nur soll der Stoff hier durchaus der Form dienen, und nicht umgekehrt. Weit mehr als das Materiale gehört übrigens neben dem Formalen das Ideale in eine Encyklopädie. Was der Studirende von einer Wissenschaft zu erwarten habe, von welcher Seite er sie mit den Augen des Geistes ansehen, was sie ihm geben und werden und wohin sie sich noch vollenden solle, das muß ihm allerdings gesagt werden. Demnach wird z. B. im allgemeinen Theile müssen gehandelt werden von den herrschenden Geistesrichtungen

in der Theologie; in dem besondern aber von dem innern Charakter einer jeden Wissenschaft. Es wird gefragt werden müssen, auf welcher Höhe die oder jene Disciplin zur Zeit stehe, und angedeutet, welche Stufe sie, der Idee ihres Wesens nach, noch zu erreichen habe u. s. w.

§. 4.

Eben so kann auch das Geschichtliche sowohl in den allgemeinen, als in den besondern Theil verflochten werden, weil wir das Wesen einer Sache erst recht erkennen, wenn wir wissen, wie sie geworden. Eine vollständige Litterargeschichte darf aber in der Encyklopädie eben so wenig gesucht werden, als eine einläßliche Behandlung der betreffenden Fächer selbst.

§. 5.

Methodologie.

Die Methodologie (Hodegetik) ergibt sich zum Theile aus der Encyklopädie von selbst, und besteht großentheils in einzelnen Winken, welche den Uebergang aus der Betrachtung (Theorie) in die Ausübung (Praxis) erleichtern. Auch sie zerfällt in einen allgemeinen und besondern Theil, deren ersterer von der Art und Weise, so wie von den Hülfsmitteln des theologischen Studiums im Allgemeinen, der letztere aber von der Behandlungsweise der einzelnen Disciplinen handelt.

Beide Wissenschaften, Encyklopädie und Methodologie, lassen sich nicht zu streng aus einander halten, daher sie auch Manche in und mit einander behandelt haben. Die Encyklopädie schließt in der That die Methodologie großentheils in sich. So wird z. B. aus einer klaren Darstellung des Verhältnisses der einzelnen Fächer zu einander die chronologische Folge, in

der sie studirt werden müssen, sich von selbst ergeben. Auch wird bald heraustreten, was Haupt= und Nebensache im Studium ist, worauf es ankommt, und worauf der meiste Fleiß zu verwenden. Indessen mag immerhin eines gleichsam die Probe des andern bilden, und so lassen auch wir die Methodologie, doch mehr nur anhangsweise, der Encyklopädie folgen.

A.

Theologische Encyklopädie.

I. Allgemeiner Theil.

Vom Verhältnisse der Theologie zu den übrigen Wissenschaften, und von den in derselben vorherrschenden Geistesrichtungen im Allgemeinen.

1. Vorbereitende Gedanken.

a. Vom Stande des christlichen Theologen im Verhältnisse zu den übrigen Ständen der menschlichen Gesellschaft.

α. Vom Lehrstande im Allgemeinen.

---

§. 6.

Der Stand, welchem der christliche Theolog im Allgemeinen angehört, ist der Lehrstand.

Die allgemeine Encyklopädie soll (nach §. 2.) das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Gebieten des menschlichen Wissens darstellen. Ehe wir aber von diesem Verhältnisse, als einem abstracten, selbst reden, fassen wir die concrete **Person** des Theologen ins Auge; denn was einer **sein** soll in der menschlichen Gesellschaft, ist wohl die erste Frage bei der Wahl eines Berufes, und dann erst entsteht die zweite, was er **wissen** und **können** muß, um dieses zu sein. Jedem, ehe er ein Berufsfach zu treiben beginnt, werde der Beruf selbst wichtig gemacht, wobei viel darauf ankommt, worein man diesen setze, und in welchem Lichte man ihn dem Wählenden darstelle. Soll der Theologie Studirende durch die Wahl seines Berufes gleichsam aus der Welt austreten, oder soll er

erst recht in sie hineingeführt werden? soll er Klosterbruder, Priester, Weltmann, Volkslehrer werden? soll er Staatsdiener sein, Privatmann oder Diener eines Staates im Staate? wird sein bürgerliches Dasein durch die Bestimmung zum geistlichen Stande in etwas beschränkt oder erweitert? Das sind Fragen, die sich freilich nicht so ganz von vorn herein beantworten lassen, sondern deren gründlichere Erörterung selbst erst von der Wissenschaft erwartet werden muß, wovon die Encyklopädie den Umriß gibt (vergleiche den Abschnitt: praktische Theologie). Demungeacht soll das Allgemeinste vorläufig vorausgeschickt werden, und da sind es denn wesentlich zwei Begriffe, die dem Wählenden vorschweben, der des Priesters und der des Lehrers, und je nachdem bei dem Einen das Gemüth vorwaltet und die Phantasie, bei dem andern der Verstand und die sittliche Thatkraft, oder je nachdem Einer (nicht der Confession, sondern der natürlichen Anlage nach) Katholik oder Protestant ist, wird ihn das Eine vor dem Andern anziehen und bestimmen.

Seit dem berühmten Streite Herders und Spaldings möchten über die Stellung des Geistlichen zum bürgerlichen Gemeinwesen die Ansichten unter den Männern vom Fache noch nicht viel fester geworden sein*), und obwohl vorläufig gesagt werden kann, daß die Unrecht haben, welche den Beruf des Geistlichen rein im Lehren aufgehen lassen**), und seine Thätigkeit ausschließlich als eine intellectuelle, instructive bezeichnen; so muß doch, im Gegensatze gegen die, welche selbst auch den protestantischen Religionslehrer nicht selten zum mystischen Theurgen und Hierophanten machen wollen, der Begriff des Lehrers recht herausgehoben werden, mit Verwahrung jedoch gegen alle falschen und einseitigen Folgerungen. Wollte man

*) Auf die Nothwendigkeit „einer neuen Durchprüfung des Gegenstandes“ macht daher mit Recht Ullmann aufmerksam („über einige Mängel und Bedürfnisse der protestantischen Kirche“), theol. Studien und Kritiken. 1832. 2s Heft.

**) Im Gegensatze wohl nur gegen diese nennt es de Wette, in der unten anzuführenden Abhandlung in der Basler Zeitschrift, einen Irrthum, die Bestimmung des Geistlichen vorzugsweise (ausschließlich?) ins Lehramt zu setzen.

einen mittlern Terminus auffinden, der zugleich in dem historisch-biblischen seine Analogie fände, so könnte im Gegensatze gegen den Priesterstand auf den **Prophetenstand** hingewiesen werden; doch davon noch später.

(**Spalding**, J. J.), über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung. Berlin, 1772. 73. (1791.) 8.

Herder, J. G., an Prediger, zwölf Provinzialblätter (1774.), in dessen Werken zur Religion und Theologie. X. S. 299. ff.

(Beide in ihrer Art classischen Werke widersprechen sich nicht einmal so sehr, als es auf den ersten Augenblick scheinen könnte. Spalding hat größtentheils in der Negative recht, während das Positive, was Herder aufstellt, erst wieder etwas gibt für das Entzogene. Den Priester im Herderschen Sinne lassen wir uns wohl gefallen, obgleich gegen die historische Herleitung und Begründung des Standes sich Einwendungen machen ließen.)

Sack, K., über Reiz und Werth der Theologie und des geistlichen Standes. Berlin, 1814. 8.

De Wette, W. M. L., Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit des Geistlichen (in der Basler wissenschaftlichen Zeitschrift. 2 Band. 1 Heft. S. 57. ff.)

— — — de Prophetarum in V. T. ecclesia et Doctorum Theologiae in ecclesia evangelica ratione atque similitudine (in dessen Opusculis theologicis p. 169. ff.)

Harms, K., Pastoraltheologie, in Reden an Theologie Studirende. Kiel, 1830. 2 Bände. (2 Band. 1 und 2 Rede.)

Hüffell, L., über das Wesen und den Beruf des evangelisch christlichen Geistlichen. 2 Ausg. Gießen, 1830. II. 8. (1 Band §. 6—11.)

§. 7.

Der Lehrstand ist der höchste geistige Bildner der Menschheit und steht in dieser Beziehung noch höher als der des Gesetzgebers und Künstlers.

Ein vergleichender Blick auf die Gesammtthätigkeit der Menschen in ihren verschiedenartigen Formen ziemt jedem, der an der Schwelle des Fach- und Berufstudiums steht; weil nur unter dieser Bedingung Einer mit Bewußtsein sich dem einen Fache zuwenden und ein anderes Andern überlassen wird. Wenn nun gleich die gemeinfaßliche Eintheilung in den soge-

nannten Lehr-, Wehr- und Nährstand mehr auf einer zufälligen Assonanz der deutschen Sprache, als auf einer scharfen logischen Unterscheidung beruht*), so läßt sich doch im Allgemeinen so viel sagen: Ein großer Theil der Menschen wendet seine Thätigkeit der äußern Natur zu, sie zu beherrschen, zu bearbeiten, zu verschönern. An der Spitze derselben steht der Künstler, dem die veredelte Sinnlichkeit zur Unterlage geistiger Schöpfungen dient; denn erst, wenn die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens befriedigt sind, veredelt sich das Gewerbe zur Kunst, obwohl wir zugeben, daß das Höhere, Ideale in ihr nicht von hinnen stammt. Aber ihr irdisches Sein hat sie daher. Ein anderer Theil der Menschen beschäftigt sich mehr damit, die Gesellschaft im ruhigen Genusse und Besitze dessen zu schützen, was die ackerbauende, so wie die handel- und gewerbtreibende Thätigkeit hervorbringt, und an der Spitze dieses Wehrstandes steht der Beruf dessen, der nicht nur mit der physischen Gewalt, mit der Faust, sondern mit der geistigen Macht des Buchstabens, dem Gesetze, der rohen Willkür Schranken zieht. Künstler und Gesetzgeber sind demnach von je als die geistigen Führer, die Koryphäen der Menschheit, bezeichnet, und als solche uns von der Sage überliefert worden. Indem sie, beide auf den obersten Sprossen einer Leiter von menschlichen Bestrebungen stehend, den Himmel zu berühren scheinen, wurden auch sie von dem kindlichen Zeitalter der Welt als von daher kommend gedacht und aufgefaßt. Indem die Kunst den Menschen dahin erhebt, daß er, über das leibliche Bedürfen hinaus, einen edlern Genuß sucht in freier Beherrschung des geistig sinnlichen Stoffes, übt sie an ihm allerdings eine zur Humanität erziehende Thätigkeit, und indem der Gesetzgeber den in's Ungeregelte hin sich äußernden Trieb der Selbstsucht regelt und bändigt, macht er auch [illegible] den Menschen wieder empfänglich für die sanften Eindrücke der Kunst.

*) Etwas anders gewendet benutzt die gleiche Eintheilung de Wette in dessen Sittenlehre. III. S. 380. ff., obwohl er, von seinem Standpuncte aus, die Kunst in eine nähere und innigere Berührung mit dem Lehrstande und dem Berufe des Geistlichen bringt, als es hier geschieht. Vgl. bes. §. 524.

So arbeiten sich Gesetzgeber und Künstler in die Hände zur Erziehung und Bildung des menschlichen Geschlechts. Was sie aber beide nicht vermögen, das leistet allein das **lebendige Wort der Lehre**. Ohne diese ist die Wirkung des Gesetzgebers wie des Künstlers eine einseitige, unsichere. Das bloße Gesetz hat in sich selbst kein Leben; es hat nur seine Bedeutung in Beziehung auf äußere Verhältnisse, es kann das menschliche Handeln nur äußerlich bestimmen in Beziehung auf einen gegebenen Fall, wo dann freilich durch Gewohnheit und Sitte das Gesetzliche sich bis in die Tiefe der Gesinnung hinein erstrecken, und von da wieder in den Blüthen eines freiern Triebes ausschlagen, nie aber die Gesinnung selbst von innen heraus bilden und die eigentliche Wurzel des sittlichen Lebens erzeugen kann. Die bloße Kunst hinwiederum ist in ihren Wirkungen unbestimmt und unsicher. Jedes Kunstwerk ist ein verhülltes Symbol, das nur der Gebildete, in das Leben der Kunst Eingeweihte, zu deuten vermag. Dem Ungebildeten bleibt es eine unverstandene Hieroglyphe. Die Lehre dagegen steigt in die Tiefe des Menschengemüthes hinab, schlägt an jeder Ader an, bis sie Gold gefunden, geht jede Bildungsstufe durch, naht sich den Kindern wie dem rohen Volke, und wie der Zauber der Kunst aus dem rohen Blocke einen Gott hervorgehen heißt, so ruft der mächtigere Zauber des Wortes aus der unentwickelten Geistesanlage das göttliche Ebenbild im Menschen zum erfreulichen Dasein. Demnach vereinigt der Lehrer in sich die Aufgaben des Gesetzgebers und Künstlers zur Bildung der Menschheit in einer erhöhten Potenz*). Er ist der Träger des Göttlichen, Verwalter der heiligsten Güter und der eigentliche Priester Gottes, ohne Stamm und Ordnung. Ohne den Lehrstand wären wir alle noch im Zustande der Rohheit, oder wenigstens der Halbbildung. Denn auch die Völker, bei denen Gesetze und Künste blühen, bei denen aber nicht das freie Wort der

---

*) Es versteht sich von selbst, daß hier nur in Hinsicht auf das unmittelbar **Bildende** der Beruf des Lehrers vor den übrigen hervorgehoben wird; keineswegs soll ihm ein absoluter Vorzug zukommen. Vielmehr ist jeder Stand gleich wichtig in seinem Verhältnisse zum Ganzen. 1 Cor. XII, 4. ff.

Lehre, die Macht der sittlichen Geistesbildung, waltet, stehen nur auf halbem Wege der Cultur, und vor dem Rückfalle in die Barbarei sind sie keineswegs gesichert. Erst da wo Weise, Gelehrte, Philosophen, Redner, Dichter*), Propheten, Schriftsteller, mit Einem Worte Lehrer der Menschheit die höchsten idealen Güter derselben durch lebendige Handhabung der Sprache zum Gesammtbewußtsein erheben, und den künftigen Geschlechtern überliefern, erst da ist einem Volke für immer das Erbtheil des höhern Lebens gesichert und verbürgt. Ist doch die Lehre nicht wie das Gesetz an eine bestimmte Form gebunden, mit deren Verschwinden auch die Sache selbst aufhörte; sie lebt ewig in und durch sich selbst, schafft sich ewig neue Formen, indem sie die veralteten mit Klugheit löst, und ist die höchste Gesetzgeberin, die berufene Künstlerin im Reiche der Sittlichkeit, die zarte Bildnerin der Völker.

β. Vom religiösen Lehrstande insbesondere.

§. 8.

Nur die Religion wird ihrer höchsten Idee entsprechen, welche eine Lehre hat, und somit auch einen Lehrstand.

Die Religion, d. i. die höchste geistige Angelegenheit der Menschheit, konnte von jeher nur unter den Formen erscheinen, die wir zuvor als die menschlichen Grundformen geistesbildender Thätigkeit bezeichnet haben. Sie erschien auch wirklich in den drei Formen: Gesetz, Kunst und Lehre. Die Gesetze der alten Völker sind religiös geheiligt. Die Schriftgelehrten, Gesetzeserklärer sind Priester der vaterländischen Gottheit. Es liegt dieser Thatsache die Wahrheit zum Grunde, daß die Begriffe des Rechts in den ewigen Gesetzen der Vernunft und somit im Göttlichen ihren Ursprung haben. Was aber der Idee nach richtig ist, wurde falsch durch die Anwendung auf die einzelnen Gesetze und den Buchstaben derselben.

---

*) Diese stehen zwischen dem Stande des Künstlers und Lehrers in der Mitte.

Das Gesetz kann das Ewige, das Vernunftleben, nur darstellen in einseitiger Beziehung auf ein Endliches, durch gegebene Verhältnisse Beschränktes und Bedingtes; daher kann auch das Gesetz keine genügende Offenbarungsform der Religion werden. Es wird höchstens nur eine religiöse Beziehung, die der Furcht, aufgreifen (subjectiv), und die der Vergeltung (objectiv). Von freier Liebe und Begeisterung weiß das Gesetz nichts. — Auf eine freiere Weise offenbart sich das religiöse Leben in der Kunst. Nicht durch eine einseitige, endliche Beziehung wird hier der freie Erguß der religiösen Empfindungen gehemmt. Im Gegentheile: sie kann den himmlischen Funken, die Gluth der Andacht, aushauchen in der Töne fluthendem Spiele, kann in Pyramiden, gothischen Thürmen und in der kühnen Wölbung der himmelanstrebenden Domeskuppel den Höhensinn des innern Lebens versinnbilden, sie kann die geistige, innerliche Abrundung und Geschlossenheit desselben wiedergeben in den vollendeten Formen göttlicher Menschengestalt, so wie den Kreislauf des waltenden Schicksals andeuten in

„seelenvollen, schön verschlung'nen Tänzen."

Aber was im Gesetze allzu gebunden, das erscheint jetzt in der Kunst wieder allzu frei und lose. Die sittliche Grundlage der Religion, einseitig hervortretend im Gesetze als Legalität, wird leicht über der schönen Form vergessen und ihr sogar nicht selten geopfert; daher das höchst Gefährliche einer bloß ästhetischen Religion. Selbst die Dichtkunst, die doch, wie oben gezeigt, der Lehre am nächsten steht, indem ihr Organ gleichfalls das Wort ist, kann auf einer gewissen Stufe der Bildung nicht mehr allein genügen zur Darstellung religiöser Wahrheiten. Die Religion ist mehr als Poesie, indem sie auch die Prosa des Lebens sich herzlich angelegen sein läßt und in die unschönen Formen demüthig eingeht, sie zu verherrlichen*).

---

*) Jemehr die Poesie auf dem reinen Gebiete der Kunst sich hält, desto mehr entfernt sie sich von der eigentlichen Aufgabe der Lehre. In ihrer epischen Gestalt schließt sie sich an das Plastische an, in der dramatischen an das Mimische, in der lyrischen an das Musikalische. Nun bleibt freilich noch die sogenannte didaktische Poesie, die aber eben in dem Maße, als sie an die Lehre sich anschließt, an eigent-

Ueber den beiden ungenügenden Offenbarungsformen des religiösen Lebens, dem Gesetze und der Kunst, steht demnach die **Lehre**, das **Wort**, der **Unterricht**, die **Predigt** (*διδαχή*, *λόγος*, *κατήχησις*, *κήρυγμα*, die Worte in der allgemeinsten Bedeutung genommen). Die Lehre, wenn sie rechter Art ist, weiß den ganzen Menschen in Anspruch zu nehmen und nachhaltig zu bearbeiten. Sie weckt sein Gefühl, bildet seinen Verstand, gibt seinem Willen die gehörige Richtung, und erhebt ihn somit zu einem harmonisch gebildeten Vernunftwesen. Statt wie das Gesetz in ihm bloß das „**du sollst**" als kategorischen Imperativ hinzustellen, ruft sie in ihm das auf Ueberzeugung ruhende, freudig entschlossene: „**ich will**"*) hervor. Statt wie die Kunst unbestimmte, vorübergehende, religiöse Ahnungen zu erregen, macht sie Wohnung im menschlichen Gemüthe und bringt Frucht um Frucht, zu lebendigem Zeugnisse ihres Wirkens.

§. 9.

Geschichtlich läßt das eben Gesagte sich nachweisen an den Formen des Juden-, Heiden- und Christenthums, indem das Judenthum vorzüglich am Gesetze, das Heidenthum vorzüglich an der Kunst, das Christenthum vorzüglich an der Lehre sich entwickelt hat.

Was wir bisher in abstracto betrachtet, laßt uns concret anschauen. Die Juden sind das Volk unter dem Gesetze (*οἱ ὑπὸ τοῦ νόμου*). Das Gesetz war bedingt durch Theokratie. So lange diese bestand, hatte es auch seinen hohen, geschichtlich eigenthümlichen, von der göttlichen Weltordnung selbst ihm

---

lichem Kunstwerthe verliert. Dieß für die, welche glauben, daß etwa auch noch heut zu Tage durch das Theater eben so viel Gesittung könne gewonnen werden als durch die Kirche; denn iffländische Prediger auf dem Theater sind eben so unausstehlich, als Komödianten auf der Kanzel. (Fausts Wort an Wagner).

*) Das: „ich **kann** und **vermag**" (Phil. IV, 13.) gibt sie freilich **allein** auch nicht. Doch von dem, was über die Lehre hinausgeht (im Christenthume), ist hier noch nicht die Rede.

gesicherten Werth (Joh. IV, 22.). Es waren aber die στοιχεῖα, die Elemente der Bildung, welche die vollkommenere Messias-lehre alsdann entwickeln sollte, in ihm verschlossen, und der Zuchtmeister (παιδαγωγός) übte treulich sein Amt, so lange es nöthig war (Gal. III, 21 — IV, 3.). War aber einmal die Blüthezeit der Theokratie vorüber, so verlor auch das Gesetz allmählig seine ursprüngliche Bedeutung. Schon das Prophetenthum tritt als nothwendige Ergänzung desselben auf. Ein noch entschiedeneres Hindrängen zur Lehre wird aber immer sichtbarer nach dem Exile, wiewohl auf Irrwegen. Fremde Weisheit wird in das vaterländische Gesetz hineingetragen. Es erzeugt sich die Afterlehre des Pharisäismus, im Kampfe gegen welche erst die wahre Lehre sich den Sieg verschafft. — Im Heidenthume*) ist die Kunst das Vorherrschende, vom rohen Fetisch an bis zu den Göttern Griechenlands**). Symbolische Handlungen, Opfer, Spiele, Tänze, Theater bilden die gottesdienstlichen Elemente. Im Christenthume dagegen trat, als die Zeit erfüllet war, die Lehre auf, als selbstständige Form der Religion. Während die Juden aus der Schale des Gesetzes umsonst noch den letzten Lebenssaft auszupressen sich bemühten, und am Schatten des Künftigen vergebens sich zu sonnen strebten; während die allzu menschlich gewordenen Götter Griechenlands auch in den römischen Tempeln ihre kühnen Formen zwar noch immer vor den Augen schwelgender Kunstfreunde enthüllten, das Herz der Menge aber kalt ließen und verhärtet, gleich dem Marmor, aus dem sie erstanden, wandelte das fleischgewordene Wort***), vom Himmel gekommen, still und demüthig in

*) Wir gebrauchen das Wort unbedenklich, ohne ihm deßhalb einen absolut schlimmen Begriff unterzulegen. Der den Philologen weniger anstößige Ausdruck des Antiken ist hier zu weit, da das Judenthum auch darunter begriffen wäre; der des Hellenismus zu eng, da dieser nur die höchste Blüthe des Paganismus in sich faßt. Wir könnten allenfalls dafür sagen: „in der profan-antiken Welt.“

**) Selbst die Naturvergötterung (Hylozoismus) gehört der Kunst an, indem die Phantasie sich innerlich dieselben Gebilde gestaltet, wie die bildende Kunst äußerlich.

***) Diese verallgemeinernde Wendung des Logosbegriffes möge hier geduldet werden, wo wir auf dem allgemeinsten Standpuncte uns befinden. Das Eigenthümliche davon wird später zu würdigen sein.

Knechtsgestalt umher, und bereitete die sittlich religiöse Wiedergeburt der Menschheit aus göttlichem Samen vor. Aus der Predigt kam der Glaube (Röm. X, 17.); aus dem Glauben die Liebe, und aus der Lieb' erblühte das Leben, das auf ewig den Tod besiegt. An die Stelle des Tempels mit der Bundeslade und den Tafeln des tödtenden Gesetzes trat die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, und durch Verkündigung der reineren Lehre erhielt der Altar des unbekannten Gottes zu Athen Namen und Bedeutung.

Jedoch ist wohl zu beachten, daß das Verhältniß dieser drei Formen nur ein relatives ist. In jeder der genannten drei geschichtlichen Religionen finden wir dieselben wieder beisammen, nur in veränderter Mischung und Durchdringung. Auch im Judenthume fanden sich künstlerische Elemente (heilige Baukunst, Gesang, heil. Dichtung, auch etwas Mimik), und auch bei den Heiden (den Römern namentlich und den ältern Griechen) trat das Gesetz in religiöser Würde hervor. Lehrhaftes fand sich ferner auch bei Juden und Heiden. Bei jenen ward, wie schon bemerkt, das Amt des Wortes vertreten durch den Prophetenstand, später durch den Pharisäismus und das Rabbinenthum (wiewohl in Zerrbildern). Die Schule (Synagoge) bildete die Ergänzung zum Tempel. Bei diesen, den Heiden, erscheinen die Weltweisen, unter welchen Socrates und Plato in einer der prophetischen ähnlichen Würde hervortreten, als Träger des Logos. Und somit konnte auch an die beiden Formen des jüdischen Synagogenunterrichtes und der hellenischen Weisheit das Christenthum am leichtesten sich anschließen. Doch entbehrt dieses auch nicht gänzlich der beiden andern Formen, nämlich des Gesetzes und der Kunst. Das Wesentliche des Gesetzes ist in die Lehre aufgenommen und in sie aufgelöst; denn die Legalität ist in der höhern Moralität, und das Gesetz des Buchstabens verklärt in das Gesetz des Geistes (Matth. V, 17. Gal. II, 19.).

Auch ist der Einfluß des Christenthums auf die bürgerliche Gesetzgebung und das moderne Staatsleben nicht zu verkennen, so daß es auch von dieser Seite als Gesetz sich geltend machte, obwohl es nie an die Stelle der alten Staatsreligionen hat treten wollen. Die Kunst aber eignete sich das

Christenthum gleichfalls an, zu Darstellung seiner Gefühle und Ahnungen. Das Symbol knüpfte sich, jedoch in bescheidner Unterordnung, an die Lehre, nach des Stifters Geheiß (Matth. XXVIII, 19.), und auch in den übrigen Elementen des christlichen Cultus trat das Künstlerische hervor, und es bildete sich eine christliche Kunst als Ergänzung des christlichen Dogmas zu würdigem Ausdrucke des Unnennbaren.

Ueberhaupt ist später (§. 11. ff.) zu zeigen, in welchem Sinne das Christenthum Lehre sei, und wie es sich auch wieder von bloßer Lehre, d. h. von der Weltweisheit und Wissenschaft unterscheide. Hier galt der Beweis nur der Erscheinung a potiori.

§. 10.

Schärfer tritt die lehrhafte Bestimmung des Christenthums im Protestantismus, als im Katholicismus heraus, indem in dem letztern Gesetz und Kunst der Lehre mindestens gleich stehen, im erstern aber diese vorwaltet.

Die Verunstaltung der Kirche, woraus die Reformation dieselbe rettete, ist häufig als ein Rückfall ins Heiden- und Judenthum betrachtet worden, und in der That läßt sich die Entartung großentheils darauf zurückführen, daß das Mischungsverhältniß der verschiedenen Elemente, welche zusammen die Christusreligion bilden, zerstört und zum Nachtheile der Lehre verändert worden ist. Das Gesetz, die Satzung, der starre Buchstabe eines kirchlichen Lehrbegriffes (wiewohl nicht selten auch der Despot eines übel verstandenen Lutheranismus und Calvinismus) erdrückte allmählig die nach freiern geistigen Gesetzen sich entwickelnde Lehre, und alsobald wiederholte sich der Pharisäismus und die Werkheiligkeit des Judenthums. Die Symbole, die Darstellungen der Kunst vermehrten sich in dem Maße, als das Wort der Lehre verstummte und das Salz fade ward. Das Sinnengepränge der Messe auf der einen, die edlern Kunstleistungen in heiligen Chören und entzückenden Gemälden auf der andern Seite hoben die heidnische Sinnlichkeit im

neuen Rom zu einer ähnlichen Höhe, wie einst im alten. Siehe, da war es wieder das **Wort**, und nichts anderes sollte es sein als dieses, wodurch die vergänglichen Menschengebilde zerstört, und die göttliche Wahrheit wieder in ursprünglicher Reinheit und Schöne den Völkern verkündet ward. Die Predigt des Wortes ward und blieb der Kern und Mittelpunct des protestantischen Gottesdienstes, und wenn auch gleich diese nun wieder in der alten Kirche zu Ehren gebracht ward, so blieb doch bis auf diese Stunde noch das Verhältniß derselben zu den übrigen Elementen ein in beiden Kirchen verschiedenes und deren Eigenthümlichkeit wesentlich bedingendes; womit denn aber auch zusammenhängt, daß in der Person des katholischen Geistlichen der über dem Gesetze wachende und das Symbol verwaltende Priester, in der des protestantischen Predigers aber der Lehrer, der Diener am Worte hervortritt.

§. 11.

Obwohl nun der Religionslehrer als solcher ganz vorzüglich dem Lehrstande angehört, so unterscheidet er sich doch vom Lehrer einer Wissenschaft in sofern, als die Religion kein reines Wissen ist, und daher nicht an und für sich und ohne weitere Bedingung gelehrt und erlernt werden kann.

Aus dem Bisherigen könnte vermuthet werden, daß wir die Religion gleich einem andern Lehrfache zur Sache des Wissens machten. Wir haben aber schon eine Beschränkung angedeutet. Es ist jetzt an der Zeit, nachdem von der Person des Lehrers gehandelt worden, nun den Gegenstand seiner Lehrthätigkeit selbst, wiewohl noch immer vom allgemeinen Standpuncte aus, ins Auge zu fassen.

b. Vom Gegenstande der religiösen Lehrthätigkeit oder von der Religion und ihrer Auffassung und Behandlung überhaupt.

§. 12.

Die Religion (Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit, יִרְאַת יְהוָה, εὐσέβεια, φόβος τοῦ θεοῦ u. s. w.) ist zunächst „weder ein Wissen, noch ein Thun," sondern ein bestimmter Zustand des Gefühls, der aber auf dem Wege verständiger Ueberlegung zum klaren, vernünftigen Bewußtsein, und auf dem Wege der sittlichen Willensbestimmung zur festbleibenden Gesinnung sich bilden soll.

Ueber die Etymologie, auf die hier nicht alles ankommt, obwohl sie zu beachten, ob nämlich das Wort abzuleiten von relegere (Cic. de nat. deor. II, 28.), oder von religare (Lact. inst. div. IV, 28.), oder sonstwoher, etwa von relinquere (Massur. Sabin. bei Gell. noctt. Att. IV, 9.), siehe Nitzsch über den Religionsbegriff der Alten in den theol. Stud. u. Krit. I. H. 3. und die Einleitungen zu den meisten Handbüchern der Dogmatik. Die ältere Definition, wonach die Religion sein soll: „die Art, Gott zu erkennen und zu verehren" (modus deum cognoscendi et colendi), ist durch die in neuern Zeiten von verschiedenen Standpuncten aus aufgestellte Gefühlstheorie (nach Jacobi, Clodius, Fries, Schleiermacher, de Wette, Twesten, Benjamin Constant, u. A.) *) in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden, indem die Religion nach dieser Theorie „weder ein Wissen, noch ein Thun" schlechthin sein soll **). Wenn nun gleich diese Betrachtungsweise zur Zeit noch vielen Widerspruch findet, so dürfte sie doch den Sieg einst davon tragen, sobald die Mißverständnisse noch mehr entfernt sein werden, die ihr anhaften. Indem wir eine weit-

---

*) Auch bei Herder und Lessing findet sich Aehnliches, doch mehr in einzelnen Winken, als in durchgeführtem Vortrage.

**) Schleierm. Glaubensl. Bd I. §. 8.

läufigere Erörterung des Gegenstandes uns hier versagen müssen, erlauben wir uns nur folgende Andeutungen.

Daß die Religion eine Beziehung des Endlichen auf das Unendliche andeute, und also ein Subject voraussetze, das diese Beziehung an sich zu vollenden strebt, oder daß überhaupt eine sogenannte objective Religion (Gotteslehre und Gottesdienst) ein Unding sei, eine taube Nuß, ohne die subjective Religion (die Frömmigkeit), welche den Kern bildet, muß von jedem Religiösen selbst eingestanden werden. Die objective Religion (jener **modus deum cognoscendi et colendi**) ist somit das Abgeleitete, die subjective das Ursprüngliche *), und wenn daher gefragt wird, was Religion sei, so muß vor allem die letztere ins Licht gesetzt werden. Treffend sagt schon Zwingli **): **Vera religio *vel* pietas haec est, quae uni solique deo haeret,** und bezeichnet sie also als eine *adhaesio*, mithin als einen durch ein Verhältniß, eine Beziehung bestimmten Zustand. Wo liegt nun aber, fragen wir weiter, im Menschen diese Adhäsionskraft an das Unendliche? Wo ist der Anknüpfungspunct des Verhältnisses? In welchem Momente unsres Geistes findet die Beziehung statt? Denn daß die Beziehung eine geistige sei, versteht sich von selbst. Unser Geist aber, obwohl ein einiger, gibt sich durch verschiedene Seelenverrichtungen zu erkennen, die wir im Ganzen immer noch auf die drei von Erkenntniß, Gefühl und Willen (Thatkraft) zurückführen können. Welcher von den drei Kräften gehört nun die Religion zunächst und unmittelbar an? Ist sie Sache des Wissens, des Thuns oder des Gefühls?

I. Die ciceronianische Ableitung (von **relegere**) und auch ein Theil des biblischen und populären Sprachgebrauchs, z. B. דַּעַת יְהוָה, *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου*, scheinen für das Wissen zu

---

*) Das will sagen: ehe es eine Religionslehre gab, mußte es fromme Menschen geben. Dieß schließt nicht aus, daß in manchem Individuum freilich erst die Religion von außen muß geweckt werden. Ja, vielleicht die Meisten erhalten erst die objective Religion auf dem Wege des Unterrichtes, und dann geht sie erst in Gefühl und Leben über. Aber wir reden hier im Allgemeinen, vom Menschen im Ganzen, vom Menschen in seinem Normalzustande.

) **De vera rel. p. 51.

sprechen, oder für das dem Wissen vorangehende Denken. Mehrere, die in ihren übrigen Ansichten sonst sehr von einander abweichen, scheinen — was auch dem Streite auf religiösem Gebiete die meiste Nahrung gibt — darin übereinzukommen, daß die Religion gewissermaßen Sache des Kopfes sei, und daß im richtigen Denken über die Religion das Heil wesentlich bestehe. Hierin vereinigen sich der starre Buchstabenorthodox (der positive Supernaturalist), der einseitig verständige Rationalist (Denkgläubige) und der transcendentale, speculative Mystiker; jeder freilich aus anderem Interesse und in anderer Beziehung *). Was aber gegen diese Ansicht spricht, ist, wie zum Theil schon von Schleiermacher und Twesten gezeigt worden, Folgendes:

1. Wäre die Religion Sache des Wissens, so müßte auch das Wissen um sie und das richtige Denken über sie das Maß der Frömmigkeit ausmachen, und so müßte denn z. B. unsere Zeit frömmer sein als die des Mittelalters, der Philosoph frömmer als das Volk, die Männer in der Regel frömmer als die Frauen, die Erwachsenen als die Kinder. Nun liefert aber das Christenthum den Beweis, daß Gott nicht die Klugen dieser Welt erwählt habe (Matth. XI, 25. 1 Cor. I, 19—21.), und selbst die Reformation, so viel sie auch durch die Kraft des Gedankens und durch das Licht der Wissenschaft gewirkt, bewahrte eben darin ihren religiösen Charakter, daß sie weder bloße Aufklärerei von der einen, noch Symbololatrie von der andern Seite ins Leben rief; denn sonst wäre (in Beziehung auf das erstere) Erasmus nicht der letzte Reformator gewesen und Luther schwerlich der erste.

2. Würde das Wissen die Religion bestimmen, so wäre die Kirche, der Verein der Gläubigen, nichts als eine Schule von Bekennern ein und desselben Systems, und es wäre dann natürlich, daß die Wissenden, die Gereiftern (die Esoteriker) keiner weitern Anregung von ihr mehr bedürften.

---

*) So macht sie der steife Orthodox nicht selten zur Sache des Gedächtnisses, der Rationalist zur Sache des reflectirenden Verstandes, der Mystiker zur Sache der Phantasie, obwohl sie Alle das nicht Wort haben wollen.

Die Gemeinde der Frommen aber soll bei „viel Köpfen und Sinnen“ doch „Ein Herz und Eine Seele“ sein.

3. Wäre das Denken das eigentliche Organ der Religion, so müßten wir uns während des Denkens selbst am meisten religiös angeregt fühlen; das Gebet würde zum Rechenexempel und dem Sterbenden, dessen Denkkraft schwindet, wäre der Trost der Religion entrissen. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß in den höchsten Momenten religiöser Erregung die Reflexion grade in den Hintergrund tritt, und selbst das Wort Andacht zeigt mehr, daß an etwas, als daß über etwas gedacht werde, so wie ja auch ein liebendes Andenken an Freunde nicht mehr reines Denken, sondern eben Gefühl ist, Stimmung des Gemüthes.

II. Die Religion besteht allerdings nicht nur im Wissen, sagen Andere, sondern im Thun (Joh. XIII, 17.). Und in der That empfiehlt sich der Satz, daß die Religion Sache der sittlichen Willensbestimmung und im Grunde eins sei mit der Sittlichkeit, auf den ersten Augenblick dem praktischen Sinne eines Jeden sehr. Es sprechen auch dafür die Ausdrücke דֶּרֶךְ יְהוָֹה, *ὁδὸς τοῦ κυρίου*, auch wohl עֲבֹדָה, *θρησκεία*, *θεραπεία*, eben so religio im Sinne von Gewissenhaftigkeit, und der populäre Sprachgebrauch, wonach „ein frommer Mensch“ so viel ist als ein guter, rechtschaffener Mensch (*δίκαιος*). Daß nun Sittlichkeit und Frömmigkeit in einer unläugbaren Verwandtschaft und Wechselwirkung stehen, und daß keine ohne die andere vollendet sei, müssen wir von vorne herein zugeben. Aber nichts desto weniger kommt jeder wieder eine wenigstens relative Selbstständigkeit zu, die auf den Unterschied beider hinweist.

1. So sehr in ihrer Vollendung Religion und Moral zusammenfallen, so daß dann die Moral gewissermaßen als die praktische Seite der Religion, und diese hinwiederum als die contemplative Seite der Sittlichkeit erscheint, so zeigen doch die einzelnen Entwickelungsstufen des Einzellebens wie der Menschheit oft ein merkwürdiges Hervortreten des einen Momentes bei unverhältnißmäßigem Zurückbleiben des andern, was freilich ein unvollkommener Zustand ist, der aber doch, als in der Reihe der Erfahrungen liegend, für unsere Behauptung spricht. Es gibt eine aufrichtige

Frömmigkeit, der man Unrecht thut, wenn man sie als Scheinheiligkeit und Heuchelei grabezu bezeichnet, neben welcher man eine noch wenig ausgebildete Sittlichkeit, einen geringen Grad von Selbstbeherrschung und einen noch beträchtlichen Grad von Rohheit findet (Beispiele: mehrere Charaktere des A. T. und des Mittelalters, und so viele der rohern Naturen im Volke), und eben so gibt es eine ehrenwerthe Sittlichkeit, die sich bereits über die bloße Legalität erhoben hat, eine Tugend aus Selbstachtung, Pflichtgefühl u. s. w. bei wenig religiösem Bedürfnisse (z. B. der Stoicismus, der bessere Pharisäismus und die Moral vieler sogenannten Gebildeten unserer Zeit).

2. Das sittliche Handeln ist bedingt durch gewisse Verhältnisse des geselligen Lebens, und wo diese schwinden, hört auch der Bereich des erstern auf. Aber auch abgeschnitten von aller Gelegenheit zu handeln, in stiller Abgeschiedenheit von der Welt kann das religiöse Leben in seiner höchsten Glorie hervortreten *). Auch bewährt sich nicht selten im Leiden die Kraft der Religion da, wo die Moral, auch die stoische, nicht mehr ausreicht.

3. So wenig bloße symbolische Darstellung religiöser Stimmungen oder die Versenkung des Gemüthes in sie den Werth ächtsittlicher Handlungen ersetzen kann, so wenig sind die Uebungen der Andacht z. B. das Gebet und der Genuß der Sacramente (namentlich die Communion) bloße Tugendmittel, deren ja dann der Gereiftere nicht mehr bedürfte; sondern wir sehen in ihnen die Befriedigung eines vom bloß sittlichen Leben relativ unabhängigen Bedürfnisses. Ja, wenn endlich

4. in der Sittlichkeit besonders das Moment der Freiheit, der Selbstbestimmung vorwaltet, so in der Religion das der Abhängigkeit, des Bestimmtwerdens; wenn gleich Spontaneität und Receptivität in beiden vorkommen, aber eben in umgekehrtem Verhältnisse.

---

*) Es kann, nicht es soll. Dieß gegen den Mißverstand falscher Asketik und Klosterfrömmigkeit.

III. Es bleibt uns somit nur noch das Gefühl übrig. Allein auch gegen die Ansicht, daß die Religion Sache des Gefühls sei, läßt sich auf den ersten Augenblick viel einwenden. Statt der vielen unbestimmten Declamationen, die von anderer Seite her sich gegen die Gefühlstheorie erhoben, hat Baumgarten-Crusius die Einwendungen, die man dagegen machen kann, bündig in den Ausspruch zusammengefaßt: „Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist" *). Wird es uns aber gelingen, sowohl die Selbstverständigung über den Begriff des religiösen Gefühls zu erreichen, als auch zu zeigen, wie eben mit der richtig gefaßten Gefühlstheorie „das klare und sichere Leben" dennoch bestehen könne, so ist auch der Einwand besiegt.

1. Eine Selbstverständigung über den Ausdruck thut in der That noth; denn daß nicht alles frommes Gefühl in unsrem Sinne sei, was sich dafür ausgibt, ist von vorne herein zu erklären. So hat man sich denn a. dagegen zu verwahren, als ob unter dem religiösen Gefühle etwas Sinnliches gemeint sei, was Andere zum Unterschiede vom Gefühle die Empfindung nennen wollen **); denn allerdings wäre es eine gefährliche Sache, wenn behauptet werden sollte, der Weichste, Reizbarste, sinnlich und gemüthlich Erregbarste sei auch eben deßhalb der Frömmste. Es gibt vielmehr eine scheinbare Trockenheit bei sehr innigem religiösen Gefühle und umgekehrt eine gewisse Sentimentalität ohne die geringste wahrhaft fromme Erregung. Gegen den „Werth der Gefühle" in dieser der Sinnlichkeit zugekehrten Beziehung oder gegen die Temperamentsreligion wird noch heut zu Tage mit dem klaren, frommen Spalding jeder vernünftige Theolog sich erklären, ja mit aller Macht dagegen kämpfen, wo es noth

*) Einleit. in die Dogm. S. 64.

**) In welchen Sprachgebrauch ich mich jedoch nicht ganz finden kann. Es gibt religiöse Empfindungen wie religiöse Gefühle, und sinnliche Gefühle wie sinnliche Empfindungen. Das Empfinden ist an beiden Orten mehr der Wahrnehmung zugekehrt, während im Gefühle Subject und Object inniger mit einander verwachsen sind. (Vergl. Twesten Einleit. zu seiner Dogm.)

thut. Aber es ist auch ohne Annahme absichtlicher Verdrehung fast kaum zu begreifen, wie die Gegner der ächten Gefühlslehre diese noch immer mit den crudesten Entstellungen derselben verwechseln können *). b. Ist aber auch mit dem Gefühle, das wir als Sitz der Frömmigkeit bezeichnen, nicht das ästhetische Gefühl gemeint oder der Schönheitssinn an und für sich, dessen verständige, kritische Seite der Geschmack und dessen wirksames, productives Organ die Einbildungskraft ist. So wenig auch eine gewisse Verwandtschaft der Kunst und der Poesie überhaupt mit der Religion geläugnet werden kann, so wäre doch zu behaupten bedenklich, wem der Sinn für Kunst abgehe, der sei auch für die Religion verdorben, oder umgekehrt, der größte Dichter, Maler u. s. w. sei der frömmste Mensch. Wie bei aller Höhe der Kunst das religiöse Leben darben könne, ist vielmehr oben gezeigt **). Die Schöngeister und Gutschmecker in der Kunst sind nicht selten die Unfrömmsten, die wie die Schmarotzerpflanzen an die heilige Blüthe der Religion sich ansetzen und ihr den Lebenssaft entziehen, während umgekehrt oft bei mangelhaften Kunstformen und einer vernachlässigten ästhetischen Bildung die Fülle des vorhandenen religiösen Lebens jenen Mangel verdeckt und über der Glorie ihres höhern Lichtes das minder Verherrlichte der äußern Erscheinung vergessen läßt. Man denke an schlechte Madonnenbilder bei den Katholiken und an den oft herzbrechenden, und trotz dem bei der rechten Stimmung noch erbaulichen Kirchengesang bei den Protestanten ***). Ueberhaupt ist ja die Kunst Sache der Bildung, wie die Wissenschaft, und es würde also, wollten wir die Religion zur Sache des künstlerisch-ästhetischen Gefühls machen, derselbe Vorwurf zu erwarten sein, den wir denen gemacht haben, welche die Religion einseitig ins Denken setzen, daß sie nämlich dann für die Ungebildeten nicht wäre.

---

*) Die That widerlegt alles Geschrei. Dieselben, welche z. B. die Gefühlslehre Schleiermachers angreifen, werfen ihm dialektische Kälte in seinen Predigten vor!!

**) Sehr treffend darüber Berglingers Worte in Tiecks Phantasieen eines kunstliebenden Klosterbruders.

***) Womit jedoch dem Unschönen nicht das Wort geredet sein soll.

c. Weit näher als das künstlerische steht dem religiösen Gefühle das sittliche, und wir geben zu, daß es nur einer scharfen Dialektik gelingen möchte, beide für die Betrachtung rein aus einander zu halten, da sie in der Wirklichkeit immer wieder in einander fließen. Doch kann man sagen, das sittliche Gefühl als solches zeigt sich mehr nur im einzelnen Falle, negativ als Takt, positiv als Impuls oder Instinct. Es ist schon mehr der That zugewendet, und liegt gleichsam in der Mitte zwischen dem Gefühls- und Begehrungsvermögen, während das religiöse Gefühl schlechthin das innerste Heiligthum der menschlichen Seele bewohnt, wo gleichsam aller Wechsel und alles Schwanken, jeder Gegensatz von Lust und Unlust aufhört. Wir hören keinen Fußtritt des Sterblichen, nur den Pulsschlag des Seigers, der auf die Ewigkeit deutet, und bei dem Schimmer der nie löschenden Ampel, welche das ewige Licht versinnbildet, sehen wir ein Kind in der Krippe liegen, in welchem ahnungsvoll die Keime einer neuen Welt schlummern. Dieses innerste Heiligthum, dieses *ἄδυτον* der menschlichen Seele, das jeder, der „in sich geht", mit jungfräulicher Scham und männlicher Begeisterung zugleich in sich wahrnimmt, dieses Band, das unser Irdisches geheimnißvoll dem Himmlischen verknüpft, dieser prometheische Funke, an welchem jede reinere Gluth der Empfindung sich entzündet, dieser Anker, auf dem alles ruht und ruhen muß, wenn es nicht untergehen soll in der Zeit — das ist das religiöse Gefühl, das wir selber aber nie beschreiben, auf das wir nur jeden verweisen können, das aber, um es von jedem andern Gefühle zu unterscheiden, doch wohl noch immer am besten als das Gefühl der absoluten Abhängigkeit *) bezeichnet wird.

*) Der — wörtlich genommen — „cynische" Spott (denn auch die Hunde, sagten sie, hätten Abhängigkeitsgefühl), welchen eine gewisse Schule über diesen Satz ausgegossen, zerfällt in sich selbst. Es gibt einen philosophischen Hochmuth, der den Menschen unter das Thier erniedrigt, denn auch die Thiere erkennen einen Höhern über sich (cf. Athen. leg. pro Christ. p. 16. ed. Oxon.), während die absolute Abhängigkeit, d. i. die Abhängigkeit von Gott, recht gefaßt, alle unwürdige Servilität ausschließt, und aus sich heraus die wahre Freiheit und Selbstständigkeit gebiert, Joh. VIII, 32.

2. Haben wir auf analytischem Wege das religiöse Gefühl ausgeschieden, um es für die wissenschaftliche Betrachtung in reiner, unvermischter Gestalt zu gewinnen, so entsteht nun die Aufgabe der Synthesis, es wieder mit den Seelenthätigkeiten in Verbindung zu bringen, an denen und durch welche es zur Erscheinung kommt; denn nicht nur darin findet die Gefühlstheorie Widerspruch, daß die Gegner unter dem Gefühle meist etwas anderes verstehen oder verstehen wollen, als was gemeint ist; sondern daß sie mit dem Satze, die Religion sei Sache des Gefühls, die grundfalsche Folgerung verbinden, als ob nun bloß das Gefühl in Betracht komme, und als ob Denken und Handeln schon deßhalb aus dem religiösen Gebiete ausgeschlossen seien, weil man sie beide nicht zum unmittelbaren Sitze und Organe der Frömmigkeit macht. Dann freilich wäre weder ein „klares“, noch ein „sicheres“ Leben möglich, wenn die Religion so auf das Gefühl beschränkt bliebe, daß sie nie aus dem Heiligthume des Innern herauszutreten und nach außen sich kundzugeben wagen dürfte. Wie in den Keim der Trieb zu seiner Entfaltung gelegt ist, so liegt auch in dem gesunden religiösen Gefühle von selbst schon das Streben nach intellectueller Klarheit auf der einen, und nach moralischer Festigkeit auf der andern Seite. Das Kind in der Krippe wird groß, und aus ihm geht hervor der, der die Welt erleuchtet und richtet. So wie nun im Reiche der Natur gewisse Stoffe nicht rein und an sich (obwohl die Wissenschaft sie rein darzustellen bemüht ist), sondern nur an und mit andern zur Erscheinung kommen, so setzt sich auch das religiöse Gefühl einerseits mit der Erkenntnißkraft, dem Wissen, in Verbindung, und gelangt eben dadurch zur Klarheit, und andererseits vermählt es sich mit der sittlichen Willens- und Thatkraft, und erhält dadurch seine Festigkeit. Mit andern Worten: das religiöse Gefühl äußert sich entweder unter der Form des Bewußtseins als Glaube, oder unter der Form des Triebes als Gesinnung. Wie dieß beides geschehe, wie das religiöse Gefühl sich einerseits nach der Erkenntnißseite hin zum klaren Bewußtsein des Glaubens und andererseits nach der Willens- und Thatseite hin zur bleibenden Gesinnung gestalte, ist in Kurzem zu zeigen.

a. Das religiöse Gefühl soll ein bewußtes werden und dadurch der Unklarheit entgehn, in die es sonst versinken würde. Wie geschieht dieß? Dadurch daß das religiöse Gefühl ein **vernünftiges**, daß die Religion, welche zwar zunächst Gegenstand des Gefühls ist, zugleich Sache der **Vernunft** wird. Wir hätten vielleicht, wäre es auf den Beifall irgend einer Schule berechnet gewesen, besser gleich vom Anfange an gesagt: „die Religion ist Sache der Vernunft"; allein so durften wir es nicht ausdrücken, wollten wir nicht zu ähnlichen Mißverständnissen Veranlassung geben, wie die, welche wir, das Gefühl betreffend, so eben beseitigt haben. Soll es nämlich so verstanden sein, als ob die Religion als Frömmigkeit ihren Sitz in der Vernunft habe, und als ob der Vernünftigste auch jeder Zeit der Frömmste sei, so müssen wir den Satz verneinen, aus den oben angeführten Gründen dagegen, daß die Religion Sache des Denkens und Wissens sei. Soll es aber so viel heißen, daß die **Idee** der Religion, welcher das religiöse Gefühl in der Wirklichkeit entsprechen muß, in der Vernunft liege, so bejahen wir den Satz. Oder mit andern Worten: soll eine Vernunftreligion in dem Sinne statuirt werden, daß die Vernunft die Religion schafft und gibt, daß sie, wie man auch zu sagen pflegt, die **Quelle** der Religion ist, so erkennen wir keine solche Vernunftreligion an, weil wir glauben, daß nicht im Kopfe, sondern im Herzen die Frömmigkeit entspringe. Soll aber Vernunftreligion so viel heißen, als eine den Forderungen der Vernunft entsprechende, auf ihre Grundideen sich beziehende, mit ihr übereinstimmende Frömmigkeit, im Gegensatze gegen den Sinnenglauben, so bekennen wir uns entschlossen zur Vernunftreligion *). So wie wir nun ein Letztes, Unmittelbares im Herzen gefunden haben, was eben das religiöse Gefühl in subjectiv concreter Gestalt ist, so gibt es ein Ursprüngliches, Unmittelbares in der Intelligenz, was wir eben die **Idee** nennen, in objectiv abstracter

*) Aehnlicher Weise ist auch ein Kunstwerk kein reines Vernunftproduct, sondern ein Product zunächst des Gefühls und der Einbildungskraft; aber es soll den Ideen der Schönheit, die, wiewohl nur abstract, in der Vernunft liegen, entsprechen und sich auf sie zurückführen lassen. Es gibt keine Vernunftdichter, aber vernünftige Dichter soll es immer geben.

Gestalt. Die Vernunft aber hat es mit den Ideen zu thun. Ob sie als die Ideen schaffend und erzeugend oder als dieselben vernehmend gedacht werde, gilt uns gleich; im erstern Falle wäre die Vernunft der den Menschen erleuchtende göttliche Geist selbst, im letztern das Organ desselben, was allerdings zu Verhütung von Mißverstand das Gerathenere ist anzunehmen (mit Jacobi). So viel ist gewiß, daß die Idee, als Ausdruck des Ewigen, nie rein in der Wirklichkeit erscheinen kann, sondern daß sie als ein schon Abgekühltes, Erstarrtes, Begrenztes, im Niederschlage des Begriffes erscheint. Der Begriff aber als solcher ist Sache des Verstandes, wie die Idee Sache der Vernunft. Nun fragt sich aber eben, welche Thätigkeit dem Verstande zukomme in der religiösen Sphäre? Eine nicht geringe, so bald wir uns nur über den Verstand selbst gehörig verständigt haben. Er ist es wesentlich, der das ursprünglich im Gefühle Gegebene zur Vernunft bringen, der diese beiden Polaritäten des geistigen Lebens durch Reflexion vermitteln und somit die Offenbarungen des Herzens nach der Vernunft, d. i. vernunftgemäß, uns interpretiren soll. Hierbei hat er nun freilich die Wahl, und es kann daher geschehen, daß er, seine Bestimmung verkennend, eben so in den Irrthum abführt, wie er, sie erfüllend, uns allein der Wahrheit näher zu bringen im Stande ist *). Gehen wir nämlich wieder auf das religiöse Gefühl zurück, so kommt bei dem ersten Hinzutreten der Reflexion sehr viel darauf an, wie der Verstand dabei sich benehme, ob er nämlich im Dienste der Sinnlichkeit handle oder im Dienste der Vernunft. Zwischen beiden steht er als neutrale Kraft in der Mitte. Entweder begnügt er sich nun, als träger Verstand, im Dienste der mit Sinnlichkeit getrübten Phantasie, die Bilder, welche mit Hülfe der letztern aus dem religiösen Gefühle herauftauchen, unter sich zu einem sinnlich verständigen Systeme zu combiniren, ohne daß die Vernunft dabei thätig oder sich klar bewußt wäre. So entsteht Mythologie, rohe Symbolik, das

*) Die Verkennung und Geringschätzung des Verstandes auf dem religiösen Gebiete ist eben so unphilosophisch und wahrhaft unvernünftig, als die einseitige Ueberschätzung und Vereinzelung desselben.

Gebilde des Aberglaubens. Oder der Verstand ist bereits erleuchtet durch die Vernunft, und in ihrem Dienste legt er nun den von ihr selbst erhaltenen Maßstab des Uebersinnlichen, des Absoluten und Unendlichen an die der Endlichkeit entlehnten Bilder. Er verneint das Endliche an ihnen, stellt das Ungehörige, Ungenügende derselben, so wie auch seiner eigenen Begriffe ins Licht, und appellirt beständig an die Vernunft, welche mit ihren Ideen die Bilder ins Geistige verklären, die sonst leeren Begriffe befruchten und alles zur höhern Lebenseinheit verbinden muß. Ohne dieses Hinweisen auf die Vernunft würde der Verstand, sich selbst überlassen, als bloß negirende Kraft eben so sehr zum Unglauben hinführen, als er im Dienste der Sinnlichkeit zum Aberglauben hinführt. So aber, im Dienste der Vernunft, wird er dem Glauben nothwendiges, wiewohl endliches Werkzeug der religiösen Erkenntniß, des religiösen Wissens. Sonach kommt das religiöse Vernunftleben im Menschen nur zu Stande durch die beständige Wechselwirkung von Gefühl und Verstand. Mit sinnlichen Bestandtheilen versetzt, taucht die Gefühlsvorstellung als Bild aus der Tiefe des Herzens auf. Der Verstand aber entkleidet diese Vorstellung der irdischen Hülle, unter der sie ins Dasein tritt; er ist gleichsam das Filtrum, durch welches das mit rohen erdartigen Stoffen gemischte und auf eine wissenschaftliche Kritik wenig berechnete Erzeugniß der gefühlsmäßigen Auffassung laufen muß, um gesichtet und abgeklärt zu werden, worauf es sich dann erst, seiner intellectuellen Seite nach, zur Vernunftidee sublimiren, religiöser Glaube werden kann. Ueber diesen Dualismus von Gefühl und Verstand werden wir schwerlich ganz hinauskommen, und nur im Reiche der Ahnung liegt die Einheit von beiden. Sind wir unmittelbar fromm erregt, so ist es das Bild, welches, immer noch einen Streif von Sinnlichkeit an sich tragend, der Seele sich aufdrängt; sind wir hingegen dem Denken hingegeben, so ist es der Begriff, der sich, wiewohl ungenügend, einfindet. Was wir an dem einen zu viel haben, haben wir an dem andern zu wenig, und so findet ein beständiger Austausch des einen an das andere statt; daher der fortwährende Kampf gegen den Zweifel (im Theoretischen) nothwendig mit zur Auf-

gabe eines tüchtigen Lebens gehört, wobei aber die tiefer liegende Gemüthsruhe so wenig gestört und erschüttert ist als der klare, tiefe Meeresgrund bei dem Wellenspiele auf dessen Oberfläche. Bleiben wir nur bei der bildlichen Vorstellung des Bildes uns bewußt, und verlieren wir über dem verneinenden Begriffe die bejahende Idee nicht aus den Augen, so wird das affirmativ Symbolische unsrer Erkenntniß und das negativ Kritische *) derselben sich immer mehr zur concreten Einheit des vernünftigen Bewußtseins durchdringen, worin eben das Geheimniß des Glaubens und die Aufgabe alles religiösen Wissens besteht.

Mit alle dem ist indessen nicht gesagt, daß die Religion aus dem ursprünglichen Boden des Gefühls auf den der Vernunft etwa zu verpflanzen sei, so daß die Frömmigkeit nun aufhörte für das Gefühl etwas zu sein, wie etwa die meinen, welche das Gefühl zwar auch als die ursprüngliche, aber als die „schlechteste Form" der Religion bezeichnen (z. B. Hegel). Wir haben vielmehr gezeigt, wie die Religion als Religion, d. h. als Frömmigkeit, Gottseligkeit, Gottinnigkeit (Dank, Liebe, Freude, Ergebung u. s. w.), stets Sache des Gefühls bleibt und von der Vernunft uns nicht gereicht werden kann; sondern bloß das Erkennbare der Religion, das zwar auch zuerst vom Gefühle **) aufgefaßt, nachher aber durch die Reflexion bearbeitet wird, wird Sache der Vernunft. Mit andern Worten: die subjective Religion bleibt Gefühlssache, die eine Seite aber der sogenannten objectiven Religion (der modus deum cognoscendi) wird aus dem unsichern Boden

---

*) Das meinten auch schon die alten Theologen, wenn sie eine Erkenntniß Gottes κατ' ἀφαίρεσιν (via negationis) und eine κατὰ σχέσιν (via eminentiae) statuirten.

**) Das Wort Gefühl selbst wird in diesem Streite häufig in doppeltem Sinne genommen, was zu neuen Mißverständnissen führen kann. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden das eigentliche Gefühl schlechthin, das eben nur fühlt (Lust und Unlust, Haß und Liebe u. s. w.), und das Erkennende, das im Gefühle (im weitern Sinne) selbst liegt, das unmittelbare subjective Urtheil, der innere Tastsinn, der sich zur klaren Vernunft verhält, wie der physische Tastsinn zum Auge. In dieser Hinsicht darf die Religion allerdings nicht ein bloßes Fühlen bleiben.

schwankender Gefühlsansicht und sinnlicher Bildlichkeit in das klarere Reich des Gedankens entrückt.

b. Das religiöse Gefühl soll aber nicht nur ein bewußtes werden, damit die Frömmigkeit eine klare, sondern es soll auch ein festes und bleibendes werden, damit sie eine sichere sei. Wie es sich nun von der einen Seite mit dem Leben der Erkenntniß in Verbindung setzt, so von der andern mit dem Leben der That, wodurch es Sache der bleibenden Gesinnung wird. Zwar bleibt auch eine isolirte religiöse Stimmung, wie sie auch der gröbere Sünder in gewissen Stunden haben kann, nichts desto weniger religiös, wenn sie auch nachher wieder sich verliert, allein wir halten nur den wirklich für fromm, in welchem der göttliche Sinn nicht nur als flüchtige Anwandlung erscheint, sondern in dessen Leben er den Sieg davon getragen und eine solche normative Stätigkeit gewonnen hat, daß der von ihm Beseelte in jedem Momente sich seiner bewußt werden kann, worin der ächte Begriff der Wiedergeburt liegt, die ohne Sinnesänderung (μετάνοια) nicht denkbar ist. Damit ist aber auch jeder sittliche Mißbrauch der Gefühlstheorie abgeschnitten, und jedem Einwande begegnet, als ob nach dieser Theorie vorübergehende Anwandlungen oder flüchtige Rührungen den Mangel der sittlichen That ersetzen könnten. Wie schon oben gesagt, ist im gesunden Keime auch der gesunde, kräftige Trieb, und wie der Baum, so die Frucht (vergl. auch Luc. VI, 45.). Auch hier aber darf man nicht sagen, das religiöse Gefühl gehe dergestalt in die sittliche Gesinnung über, daß, wo diese zu Hause ist, jenes entbehrlich werde; so daß die Religion als Surrogat oder höchstens als Vehikel der Sittlichkeit erschiene. Vielmehr bleibt auch hier das fromme Gefühl als solches in seinem vollen Rechte. Wie aber die richtige Erkenntniß (modus deum cognoscendi) die eine und zwar die theoretische Seite der äußerlich werdenden objectiven Religion bildet, so bildet die fromm-sittliche Handlungsweise, Tugend und Rechtschaffenheit, die andere Seite derselben, und zwar die praktische, während beide indeß auf der einen und gemeinsamen Wurzel des religiösen Gefühls ruhen. Aus dem Bisherigen ließe sich folgern, die Religion sei mithin Sache des ganzen innern Menschen; denn sie

nehme am Ende doch sowohl sein erkennendes, als sein begehrendes und handelndes Leben in Anspruch, wobei dann freilich das Gefühl jedesmal (wie Baumgarten-Crusius a. O. sich ausdrückt) als ein „begleitendes" erscheine. Dieß ist nun auch richtig, und muß sogar unablässig gepredigt werden, wo es sich handelt, das religiöse Leben in seiner Wirklichkeit praktisch zu fördern und es vor Aberglauben und Schwärmerei zu bewahren, wohin eine mißverstandene Gefühlstheorie allerdings führen kann. Nur darf aber dieß nicht hindern, vom rein wissenschaftlichen Standpuncte aus irgend einen ursprünglichen Ort für das religiöse Leben zu bezeichnen, und weit entfernt, daß solche Untersuchungen zu unpraktischen Theorieen verleiten, dürfte vielmehr nur von der praktischen Wirksamkeit etwas Tüchtiges erwartet werden, die auf einer richtigen psychologischen Ansicht der Sache beruht. Von ihr ist dann auch nicht zu befürchten, daß sie aus bloßer Abneigung gegen die eine Einseitigkeit der andern sich unbedingt in die Arme werfe. Aus diesem Grunde glaubten wir auch diesen Gegenstand weitläufiger behandeln zu müssen, zumal wo es galt, die Aufgabe des Religionslehrers selbst in ihrem ganzen Umfange zu begreifen.

§. 13.

Die Aufgabe des Religionslehrers ist demnach eine doppelte: 1. das religiöse Gefühl durch Bildung des Verstandes und der Vernunft zum klaren Bewußtsein zu bringen, und 2. es durch Bildung des Herzens und sittliche Einwirkung auf den Willen zur bleibenden Gesinnung heranzubilden.

So sehr wir die Ansicht vertheidigt haben, daß die Religion im Gefühle liege, so wenig möchten wir uns die Folgerung gefallen lassen, daß somit der Religionslehrer nur auf das Gefühl, oder auch nur zunächst auf dasselbe zu wirken habe. Unmittelbar auf das Gefühl läßt sich gar nicht oder nur unsicher wirken, und wir müssen die Sache immer an den beiden Enden anfassen, in die das Gefühl ausläuft, entweder bei dem erkennenden, oder dem thätigen Leben. Verstand und

Wille sind die Objecte religiöser Lehrthätigkeit; durch den Verstand wirken wir am sichersten auf das Gefühl, und durch die rechte Verstandesbildung im Gleichgewichte mit der Bildung des Herzens wird die theoretische wie die praktische Vernünftigkeit des Menschen, mithin sein religiöses wie sein sittliches Leben gefördert. Demnach hat, wenn gleich die Religion kein bloßes Wissen ist, dennoch die Lehrthätigkeit ihren bestimmten Kreis innerhalb des religiösen Gebietes, und zwar ist sie eine doppelte: 1. eigentliche Lehrthätigkeit (didaktisches Wirken), Religionsunterricht, Gründung des religiösen Wissens; 2. eine erziehende (pädagogische), religiöse Bildung, Gründung der frommen, rechtschaffenen Gesinnung. Beide Formen zeigen sich auch im Christlichen, die eine als evangelische, die andere als apostolisch-prophetische Thätigkeit (*διδασκαλία* und *κυβέρνησις*). Wollte man aber dennoch, außer der Wirksamkeit auf Verstand und Willen, noch eine wenn gleich bloß relativ unmittelbare auf das Gefühl selbst annehmen, so würde diese eben in Anregung der frommen Empfindungen von Seiten der Kunst, im weitesten Sinne des Wortes, bestehen. Zu der Lehrthätigkeit würde dann als Ergänzung jene priesterliche hinzutreten, wonach der Einzelne im Namen der Uebrigen die künstlerisch symbolische Darstellung der religiösen Gefühle als Liturg übernimmt, wovon später ein Weiteres.

§. 14.

Damit hängt zusammen, daß nicht allein das Maß des Wissens, sondern zugleich das Maß der religiös sittlichen Gesinnung und innern Durchbildung den Werth eines Religionslehrers bestimmen.

Hierüber läßt sich weniger im dürren Buchstaben des Paragraphs, als in dem ihn begleitenden lebendigen Worte des Lehrers sagen. Dieser aber soll es dem künftigen Religionslehrer schon im Allgemeinen, und dem Jünger der Christuslehre ganz besonders nahe legen, daß es nicht mit dem Wissen allein gethan sei (1 Cor. VIII, 1.), und immer ist es schlimm, wenn die Einseitigkeit eines unwissenschaftlichen

Pietismus durch religiöse Gleichgültigkeit gut gemacht werden will. In der Benennung des Geistlichen scheint übrigens schon die rechte Durchdringung des Wissenschaftlichen und Religiösen oder der Beruf zu innerer harmonischer Lebensentfaltung angedeutet, und dieß ist es auch, was das geistliche Lehramt so hoch zu stellen vermag, dem aber darum die Wenigsten recht genügen. Es ist daher auch bei der Wahl dieses Berufes allerdings nicht nur auf den guten Kopf, sondern auf das reine Herz, auf ein für das höhere Leben begeistertes Gemüth und auf eine für die Sache Gottes und der Tugend entschiedene Gesinnung zu sehen. Auf diese vocatio interna ist mit jenem heiligen Ernste zu dringen, der an der Schwelle des Heiligthums das Profane abwehrt, und die Schuhe ausziehen heißt, dieweil die Stätte heilig.

c. Von der positiven Religion, dem Berufe des Theologen im Allgemeinen und des christlichen insbesondere.

§. 15.

Indem die Religion nicht bloß Sache der Gesinnung des Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft ist, ruht sie nicht einzig und allein auf psychologischem, sondern auch auf historischem Grunde, daher für den Lehrer einer bestimmten positiven Religion auch die gelehrtere Kunde derselben nothwendig ist, und diese gelehrtere Kunde einer positiven Religion macht das eigentliche theologische Studium aus.

Bisher haben wir uns mit dem Begriffe des Lehrers überhaupt und des Religionslehrers insbesondere begnügt. Damit haben wir aber noch nicht ganz die Stelle gefunden, welche der Theolog im engern Sinne des Wortes, und dann wieder der christliche Theolog in der Gesellschaft einnimmt; noch haben wir von dem theologischen Studium selbst eine genauere Vorstellung erhalten. Es ließe sich nämlich von einem rein menschlichen Standpuncte aus ein Religionslehrer denken, der in seinem Zöglinge irgend ein religiöses Bewußtsein, einen

Glauben an Gott und göttliche Dinge, zu entwickeln und seinem Geiste und Herzen eine Richtung aufs Unendliche zu geben bemüht wäre, ohne sich dabei an eine bestimmte positive Religion, wie die christliche, jüdische u. s. w. anzuschließen; wobei freilich noch die Frage unbeantwortet bliebe, in wiefern ein so erzogener Mensch in das wirkliche Leben und die große Gemeinschaft der Geister paßte, und wie tief die Wurzeln einer solchen kosmopolitischen Frömmigkeit gingen, um bei äußern und innern Stürmen sich aufrecht zu erhalten. Genug, der Beruf selbst läßt sich denken und ist auch von manchen Erziehern zu erfüllen versucht worden (Rousseau's Emil, Basedow, Salzmann, zum Theil auch Pestalozzi). Einer solchen religiösen Bildungsweise gegenüber müßte nun das theologische Studium sich jedenfalls trocken und schwerfällig ausnehmen, wenn es nicht aus der Natur der Sache gerechtfertigt werden könnte; ja, es möchte grade dem mit Geist und Gemüth Begabten anziehender und lohnender erscheinen, rein aus der Tiefe des Menschengemüthes die Erkenntniß der Wahrheit zu schöpfen, und in dem großen Buche der Natur und Geschichte die Gotteslehre mit großartigen Zügen geschrieben zu finden, als vielmehr aus alten und neuen Büchern sich mühsam ein gelehrtes System zu erbauen und über der Auslegung von Buchstaben den größten Theil des Lebens zu versitzen. Mit Recht wird gefragt, wozu das? Denn nur der geistlose, mechanische Fleiß kann — zumal in den reifern Jünglingsjahren — etwas beginnen wollen, wovon er den Grund nicht einsieht. Und doch wie Viele laufen in exegetische, dogmatische collegia u. s. w., nur weil es eben so der Brauch ist, wenn man Theologie studirt; sie würden aber eben so gut Numismatik hören, wenn es gefordert würde und sie es am Ende des Semesters testirt haben müßten! Auf die vernünftige und billige Frage aber: wozu? hat die Encyklopädie vor allem Antwort zu geben, damit nicht grade der Fähigere und Bessere von dem scheinbar Trockenen einer Wissenschaft abgeschreckt werde, die er beim richtigen Blicke in den Zusammenhang des Ganzen nicht mehr trocken gefunden haben würde.

Die Nothwendigkeit eines gelehrtern Studiums der Theologie kann aber nur von dem eingesehen werden, der die Noth-

wendigkeit und das Wesen einer positiven Religion erkannt und begriffen hat. Unter einer positiven Religion verstehen wir (noch abgesehen von dem strengern Begriffe des Geoffenbarten) eine geschichtlich gegebene, durch geschichtliche Verhältnisse vermittelte, auf eine geschichtlich gewordene Gemeinschaft sich beziehende. Es läßt sich nämlich unschwer zeigen, wie die sogenannte natürliche Religion nur in der Abstraction, nicht aber in der Wirklichkeit lebendig vorhanden ist. Wohl ist die Religion zunächst subjectiv-individuell, und in sofern natürliche Religion, als sie eben in der Natur des Menschen gegründet ist; denn nicht ist sie, weil subjectiv, etwas Zufälliges, so daß, wenn sie in dem Einen sich findet, sie auch in dem Andern eben so gut nicht sein könnte; sondern sie ist für Alle, „eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit" (Pred. XII, 13.). Sie gehört nicht bloß dem Individuum, sondern der Gattung an, d. h. ihrer idealen Bestimmung nach. In der Wirklichkeit aber zeigt sich nun, daß das religiöse Leben und die religiöse Erkenntniß nicht in Allen auf dieselbe entschiedene, klare und kräftige Weise sich darstellt; sondern daß vielmehr in einzelnen Völkern und dann wieder in einzelnen Menschen sich dasselbe unter eigenthümlichen Farben und Gestalten als etwas Ursprüngliches, Neues, und — man mag es so nennen — Geoffenbartes (im weitesten Sinne des Wortes) zu erkennen gibt. Einzelne Leiter und Führer sehen wir aus der Gesammtmasse hervortreten als Religionsstifter, Propheten, Vermittler des Himmels und der Erde. Um diese schließt die gläubige Mit- und Nachwelt einen Kreis von Verehrern, und tritt zu ihnen mehr oder weniger in ein gewisses Verhältniß der Abhängigkeit. Dieß ist nicht nur unverfänglich für die wahre Freiheit des Menschen, es ist vielmehr nothwendig und förderlich. Wie im Gebiete des Wissens und der Kunst der weiter Gereifte immer mehr seine Mängel einsieht, und die Ueberlegenheit derer in voller Demuth anerkennt, die, begabt mit der höhern Weihe des Genius, als classische Vorbilder im Tempel des Verdienstes dastehen, so wird auch der Fromme, im Gefühle seiner Schwäche, gar bald zu einem höher Stehenden hingetrieben, der aus der reichern Fülle seines Wesens ihn geistig anrege, fördere, erhebe; und findet er dann

Andere, die mit ihm dieselben Bedürfnisse theilen, so schließt er sich gern dem Bunde geistiger Gemeinschaft an, worin sein Einzelleben in dem Maße an Wachsthum gewinnt, als die Gemeinschaft selbst, durch das Band liebenden Andenkens mit dem Stifter vereinigt, fortwährend aus seinem Geistesleben Nahrung zieht. Wer dieser höher Stehende sei, und ob ein Einzelner, absolut höher Stehender, ein Gottesoffenbarer κατ' ἐξοχήν als der eine Mittler für Alle anzuerkennen, lassen wir hier noch unerörtert. Für die Anerkennung der Nothwendigkeit einer positiven Religion und Theologie überhaupt würde auch schon die Annahme relativer geschichtlicher Autorität und einer gegenseitigen Vermittlung durch die Gemeinschaft hinreichen.

§. 16.

Je vollkommener und geistiger der Lehrgehalt einer positiven Religion ist, desto mehr wird die Theologie, welche dieser Religion sich anbildet, auch eine wissenschaftliche Gestalt annehmen. Am höchsten steht in dieser Beziehung die christlich-protestantische Theologie *).

Wie §. 8. im Allgemeinen gezeigt ist, daß nur die Religion ihrer höchsten Idee entspreche, welche eine Lehre und somit einen Lehrstand hat, so ergibt sich von selbst, daß auch die Theologie am höchsten stehe, die am meisten auf die Lehre einwirkt und mit ihr in beständiger Wechselwirkung steht. Wo eine positive Religion mehr nur in symbolischer Darstellung gewisser Gefühle besteht und das Didaktische in der Form einer heiligen Sagenüberlieferung (Mythus) die Erklärung jener Symbole enthält, da ist auch die theologische Gelehrsamkeit als Priesterweisheit nahe beisammen. Mündliche Bewahrung der Tradition, rituale Technik, einige Schamanenkünste u. s. w. bilden den Kreis des theologischen Studiums. Schon höher steht in wissenschaftlicher Hinsicht eine Theologie, wo es heilige Schriften gibt, was nicht bloß dunkle Sagen, sondern einen bereits geordneten Lehr- und Geschichtsstoff voraus-

*) Vergl. Schleierm. Darst. §. 2. und 4.

setzt. Entweder sind diese heiligen Schriften Gemeingut, ja vielleicht die einzige oder doch die vorzüglichste Litteratur des Volkes, wie das A. T. bei den Juden, der Koran bei den Mahomedanern, oder sie bilden, wie bei den Indern, den heiligen, verschlossenen Schatz der Priesterweisheit. Im letztern Falle kann die Schriftgelehrsamkeit leicht wieder in die Tradition zurücksinken, im erstern muß sie sich bis auf einen gewissen Grad lebendig erhalten, weil von den Laien, in deren Händen die Schrift ist, Rechenschaft gefordert wird. Allein wo der Buchstabe der Schrift nicht zugleich von dem in der Gemeinschaft waltenden Geiste belebt wird, hört das wissenschaftliche Leben dennoch in der Theologie bald auf. Es wird also ferner die Religion eine höhere wissenschaftliche Behandlung erfordern, die außer den heiligen Schriften und Urkunden ihrer Entstehung auch noch eine lebendige Geschichte, oder die neben dem Princip des Festen und Normativen auch das des Beweglichen, einer fortgehenden Entwickelung in der Zeit Angehörigen, aufzuweisen hat. In dieser doppelten Hinsicht steht aber das Christenthum am höchsten. Das Christenthum hat heilige Schriften, und zwar nicht als Eigenthum einer Priesterkaste, sondern als Gemeingut Aller; Schriften, die einer gründlichen Auslegung bedürfen, welche Auslegung selbst wieder um so wissenschaftlicher sein muß, je weniger diese Schriften abgetrennt betrachtet werden dürfen sowohl von der Geschichte der Zeit, in welcher sie entstanden, als von der, auf welche sie fortgehend wirkten. Das Christenthum hat ferner eine geschichtliche Entwickelung, wie keine andere Religion. Die alten, namentlich morgenländischen Culten waren auf ihr Land beschränkt. Das Christenthum ist welthistorisch, jede Sprachweise, jede Volksthümlichkeit, jede Bildungsweise sich aneignend, an jede sich anschließend. Es erscheint von allen Religionen unter den mannigfachsten Formen, und hat am tiefsten in die Bildung der modernen Welt eingegriffen.

Was nun aber vom Christenthume überhaupt gilt, das gilt in vorzüglicherem Grade vom Protestantismus, im Gegensatze gegen den Katholicismus. Hat letzterer auch heilige Schriften und zwar dieselben, wie wir, so verliert doch die wissenschaftliche Behandlung dieser Schriften durch das Vor-

handensein einer autorisirten Uebersetzung, durch den Grundsatz, daß nur der Kirche die Bestimmung des Kanons und die Auslegung der Schrift zukomme, und durch das verhältnißmäßig geringe Ansehen, das die Schrift, der Tradition gegenüber, überhaupt genießt. Eben so hat auch der Katholicismus nicht in dem Sinne eine Geschichte, wie der Protestantismus, da sein Princip der Stabilität von selbst schon der freien Entwickelung des kirchlichen Lebens entgegen ist, welche der Protestantismus fordert. Und somit wäre denn gezeigt, daß der christlich-protestantische Theolog unter allen Theologen der Welt, der Natur der Sache nach, der wissenschaftlichste sein muß, womit übrigens keineswegs die Wissenschaftlichkeit einzelner verdienstvoller Männer aus irgend einer andern Religionsgesellschaft herabgesetzt sein soll. Im Gegentheile ist z. B. die gelehrte Thätigkeit mehrerer katholischer Theologen um so dankbarer anzuerkennen, je mehr hier die Einzelnen freiwillig über die nothwendigen Forderungen der Kirche, ja nicht selten kühn und muthig über deren Beschränkungen hinausgehen, während leider viele Protestanten nur zu weit hinter den Forderungen der ihrigen zurückbleiben oder sogar absichtlich das Licht auszulöschen und den Geist zu dämpfen bemüht sind.

d. Von dem gelehrten Theologen im engern Sinne und seinem Verhältnisse zum praktischen Geistlichen.

(Verhältniß von Kirche und Schule.)

§. 17.

Diejenigen, welche die wissenschaftliche Seite der Religion zum Gegenstande ihrer eigentlichen Lebensaufgabe machen, bilden die theologische Schule und heißen Theologen (im engsten Sinne des Wortes); die, welche dagegen dieselbe als Mittel zu einem praktischen Zwecke (der wesentlich in einer ordnungsmäßigen christlichen Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder besteht) gebrauchen, bilden den Lehrstand der Kirche (**clerus**), und heißen je nach

ihrer vorwaltenden Beschäftigung: christliche Religionslehrer, Diener des (göttlichen) Wortes, Geistliche, Pastoren, Prediger, Seelsorger. Das christliche Leben wird aber da am gesundesten sein, wo Kirche und Schule in lebendiger Wechselwirkung stehen.

Je mehr der Religionslehrer einer positiven Religion zu wissen nöthig hat, desto mehr wird die Nothwendigkeit entstehen, das, was gewußt werden soll, in irgend einen Zusammenhang zu bringen und zu einer geordneten Wissenschaft zu verarbeiten. Der Priester, der nur eine herkömmliche Priesterweisheit zu erlernen und gewisse Fertigkeiten und Handgriffe sich anzueignen hat, kann leicht bei einem andern Priester oder der ganzen Kaste in die Lehre gehen, ohne daß eine außer der Priesterschaft liegende Schule nöthig würde. Nicht so, wo die Religionswissenschaft als Wissenschaft einen gewissen Grad von Selbstständigkeit erreicht hat. Da wird es nöthig, daß der Wissensstoff für den Religionslehrer selbst wieder von Andern verarbeitet und ihm zugeführt werde. Es wächst aus der Kirche eine Schule hervor, und der Religion bildet sich eine Theologie an. Die Geschichte des Christenthums zeigt uns dieß augenscheinlich. Von den Aposteln lernten die Apostelschüler, von diesen wieder Andere u. s. f. So bald aber das Christenthum in innigere Berührung mit der gebildeten Welt trat, so wurde ein wissenschaftlicher Unterricht für die Diener der Kirche immer nothwendiger. Sollten sie nicht in den heidnischen Schulen der Philosophen und Rhetoren Gefahr laufen, eine mit ihrer Gesinnung unverträgliche Richtung sich wider Willen aufdringen lassen zu müssen, so mußte für eigene Bildungsanstalten gesorgt werden, welche das vorhandene Gute der alten Welt nützten, ihm aber das christliche Gepräge aufdrückten und es in eine für die Zwecke der Kirche wohlthätige Sache verwandelten. So entstanden die Katechetenschule zu Alexandrien, die Schule zu Antiochien u. s. w. Im Mittelalter übernahm die Kirche selbst wieder die Bildung ihres Lehrstandes in den bischöfflichen und Klosterschulen, was immer besser war als gar nichts, aber zu einer nicht zu verkennenden

Einseitigkeit hinführte. Mit der Errichtung der Universitäten (studia generalia) beginnt eine neue Periode der Wissenschaft. Standen auch diese längere Zeit unter der Leitung und Obhut der Kirche, so machten sie sich doch in der Folge immer mehr von ihr los, und der in der Reformation erwachte Geist der wissenschaftlichen Selbstständigkeit war der Trennung von Kirche und Schule, wenn auch in eingeschränktem Sinne, vor allem günstig. Bei der Höhe, welche jetzt die Wissenschaft erreicht hat, ist diese Trennung durchaus nothwendig. Mit ihr ist aber keineswegs Entfremdung der beiden Institute von einander und Beziehungslosigkeit der gegenseitigen Geschäfte auf einander gesetzt, und wenn es auch zu einer gewissen Zeit den Anschein hat gewinnen wollen, als kümmerten sich die beiden weiter nicht mehr um einander, so ist in den neuesten Tagen eine wohlthuende Annäherung derselben wieder sichtbarer geworden. In der Wechselwirkung von Schule und Kirche ist aber in der That die Gesundheit des christlichen Gemeindekörpers gegründet. Der wissenschaftliche Theolog wird seine Wissenschaft nur dann richtig auffassen, wenn er sie in lebendiger Beziehung auf das Leben der Gemeinde faßt, wie es sich darstellt in seiner Zeit, und der praktische Geistliche hinwiederum wird erst dann seinen Beruf auf eine gesegnete Weise erfüllen, wenn er mit der Wissenschaft und ihren Pflegern in freundlichem Verkehre bleibt *). Die Vornehmthuerei der letztern ist eben so verkehrt, als die Rohheit unwissenschaftlicher Empirik von der andern Seite. Ob es nun grade nöthig sei, daß auch die Lehrer der theologischen Wissenschaft für ihre Person dem geistlichen Stande angehören, wie es in einigen Gegenden der Fall ist, lassen wir unentschieden, obwohl sich bei richtiger Ansicht und Würdigung dieses Standes mehr dafür, als dawider sagen läßt. Wenigstens trägt zur Erhaltung des Bandes zwischen Kirche und Schule nicht wenig bei, wenn in einzelnen Persönlichkeiten sich die theoretische und praktische Lehrgabe dergestalt durchdringen, daß eine doppelte Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel für sie möglich wird, (wie bei Schleiermacher, Tzschirner, Rust, Sack, Nitzsch

*) Vergl. Schleierm. §. 12.

und X. in unserer Zeit). Aber was dem Einen ziemt, ist nicht von Allen zu verlangen. — Zur Schule übrigens rechnen wir nicht nur die akademischen Lehrer, sondern auch die theologischen Schriftsteller, kurz alle die, welche die Wissenschaft als solche zu fördern bemüht sind; wie denn alle diese von Rechts wegen, wenn sie wirklich das Gewünschte in höherm Grade leisten, Doctoren der Theologie zu nennen wären *).

Was dagegen die Benennung der praktisch Wirksamen in der Kirche betrifft, so ist (nach §. 6.) zu bemerken, daß bei Protestanten die Benennungen am meisten gebraucht werden sollten, welche das Lehramt und das damit zusammenhängende Amt der Gemeindeleitung bezeichnen, während dagegen die Benennungen Priester **) und Beichtvater, die noch hier und da gehört werden, dem protestantischen Princip schlechthin zuwider sind. Ueber die Benennung „Geistlicher" s. oben §. 14. Pastor (ποιμήν, רֹעֶה) ist exegetisch geschichtlich zu erläutern aus Joh. X, 11. ff. Eph. IV, 11. 1 Petr. II, 25. Hebr. XIII, 20. Als Gesammtheit gefaßt, bilden die Geistlichen den Lehrstand der Kirche, den wir im Gegensatze gegen den übrigen, empfangenden Theil der Gemeinde (die Laien, λαός), nicht aber in dem Sinne irgend einer Priesterkaste, den Klerus (ordo) nennen ***). Die Bewahrung aber eines solchen ordnungsmäßigen Standes in der christlichen Gesellschaft muß im Gegensatze gegen einen schwärmerischen Libertinismus, wonach auch Unberufene zu Lehrern sich aufdrängen

---

*) Vergl. de Wette Opusc. theol. p. 169. sq.

**) In wiefern freilich das Wort Priester etymologisch von Presbyter (πρεσβύτης, πρεσβύτερος) abgeleitet wird, läßt sich gegen den Ausdruck nichts sagen; dann gebührt es jedem, welchem die κυβέρνησις der Kirche anvertraut ist, so wie dann auch jeder Seelsorger und Gemeindevorsteher ἐπίσκοπος ist in diesem Sinne (AG. XX, 28. 1 Tim. III, 2.). Versteht man aber unter dem Priesterthume das sacerdotium, ἱεράτευμα, so gehört dieß allen Christen an (1 Petr. II, 5.) und kann also nicht Sache des Standes und der Kaste sein, wiewohl der Geistliche vor Allen diese ächt priesterliche Würde in sich zu bewahren und darzustellen berufen ist. Angemaßtes Priesterthum aber heißt mit Recht Pfaffenthum.

***) Ueber die Benennung siehe Neanders Kircheng. I. S. 299. 300.

wollen, als dem protestantischen Princip vollkommen gemäß gefordert werden *).

§. 18.

Während der akademischen Lehrzeit gehört der protestantische Studirende der theologischen Schule an und empfängt seine Bildung von ihr, nicht aber unmittelbar von der Kirche; doch hat diese das Recht, seiner Zeit von denen, welche sie in ihren Lehrstand aufnimmt, die nöthige Rechenschaft über ihre theologische Bildung zu fordern.

Daß eine theologische Bildung, die unmittelbar von der Kirche ausgeht, eine einseitige und ungenügende sei, ist im Vorigen gezeigt; daher auch der Vorzug des Universitätsstudiums vor bloßen Seminarien **) von selbst einleuchtet. Wenn nun gleich in der Folge die wissenschaftlichen Theologen von den praktischen Geistlichen sich dem Kreise ihrer Beschäftigungen nach unterscheiden, so soll doch für jeden eine Zeit sein, wo die Wissenschaft als solche ihm als Ziel seines Strebens vor Augen steht, alles auf sie Bezug hat, alles ihr dient und von ihr beleuchtet wird. Eine solche Zeit ist die Zeit der Universität. Der akademische Unterricht muß daher auch in der Theologie ein rein wissenschaftlicher sein, und auch die theologische Facultät, in wiefern sie mit den übrigen Facultäten ein integrirender Theil der Hochschule ist, darf nicht als bloße Hülfsanstalt der Kirche betrachtet werden, sondern sie ist in Beziehung auf ihre Einrichtung und Verwaltung ein von ihr relativ unabhängiges Institut, das wie die übrigen Bildungsanstalten unter der unmittelbaren Leitung des Staates steht. Auf der andern Seite aber darf die Kirche durch diese Einrichtung auch nicht beeinträchtigt werden. Sie hat vielmehr das Recht, die auf der Schule Gebildeten, wenn sie die-

*) Siehe Conf. helv. II. art. 18.

**) Ueber die richtige Stellung der Seminarien zur Universität s. Methodologie. §. 107. ff.

selben in ihren geordneten Lehrstand *) (clerus) aufnimmt, zu prüfen, und zu entscheiden, in wie weit die dort erlangte Bildung auch wirklich der Kirche heilsam und förderlich sei, was in dem theologischen Examen geschieht, das, wenigstens als Endprüfung (Staatsexamen), mit Recht von der Kirchenbehörde und nicht von der Facultät als solcher ausgehen soll**). Je lebendiger übrigens die Wechselbeziehung zwischen Schule und Kirche, desto schneller werden die in jetziger Zeit nicht ganz ungegründeten Klagen über die der Kirche nachtheiligen oder zum mindesten nicht sehr förderlichen Richtungen des gewöhnlichen Universitätsunterrichtes verschwinden ***).

Schleiermacher über Universitäten in deutschem Sinne. Berlin, 1808. 8.

---

2. Nähere Beleuchtung des Verhältnisses der Theologie zu den übrigen Wissenschaften.

a. Von den positiven Wissenschaften überhaupt in ihrem Verhältnisse zum reinen Wissen.

§. 19.

„Die Theologie ist eine positive Wissenschaft" (Schleierm. §. 1.), und hat somit ihren wissenschaftlichen Bestimmungs-

---

*) Diese Aufnahme geschieht in der Regel durch die Ordination. Die reformirte Kirche ertheilt dieselbe gleich nach der Prüfung auch den unbedienstleten Geistlichen, und zwar mit Recht, da bekanntlich nicht erst das Amt den Verstand gibt. Aber dabei ist doch immer die Absicht, daß der in den Lehrstand Aufgenommene auch so bald wie möglich sich einen bestimmten Wirkungskreis innerhalb der Kirche suche, indem die clerici vagantes keiner Kirchengemeinschaft von Nutzen sein können. Vergl. allg. preuß. Landr. 3r Bd. Tit. XI. §. 65. S. 736. Brunnemann de jure eccles. 1681. p. 65. J. H. Böhmer de jure eccles. p. 435. Planck Geschichte der Kirchenverfassung Thl I. S. 375.

**) Das Weitere hierüber s. in der Methodologie §. 112. 113.

***) Hupfeld im Nachworte zu der Schrift von Bickell über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung. Marburg, 1831. S. 51. ff. und Ullmanns Recension in den theol. Stud. und Kritik. 1832. 2 Heft S. 309. ff.

grund nicht in sich selbst, wie das reine Wissen, sondern außerhalb in den gegebenen Verhältnissen des religiösen und kirchlichen Lebens.

Wir haben uns über das Wort „positiv" zu verständigen. Es heißt uns hier s. v. a. gegeben, empirisch vorhanden, durch Thatsachen und Verhältnisse des Lebens bedingt, im Gegensatze gegen das Wissen, das rein aus der Idee der Wissenschaft sich ableiten läßt, und lediglich um ihrer selbst willen betrieben wird. Man nimmt freilich das Wort „positiv" auch noch in einem andern Sinne, wonach eine positive Wissenschaft die wäre, welche auf einer gegebenen Autorität oder wenigstens auf geschichtlich gegebenen Verhältnissen beruht, in welchem Sinne wir selbst oben von einer positiven Religion und Theologie gesprochen haben (§. 15.). Auch in diesem letztern Sinne würden die Gottes- und Rechtsgelehrsamkeit positive Wissenschaften zu nennen sein*), indem die eine auf der Bibel, die andere auf dem **corpus juris** u. s. w. ruht; während dagegen Medicin, Kameralistik keine positiven Wissenschaften wären. Nach unserer Definition aber, die wir hier befolgen, ist der Begriff „positiv" ein weiterer, und erstreckt sich zwar allerdings auch auf die letztgenannten, aber auch zugleich auf alle die Wissenschaften, die im gemeinen Leben als „Brotstudien" bezeichnet werden, Wissenschaften, die eben durch die gegebene Einrichtung und den Verkehr des Lebens, sei es nun auf natürliche oder künstliche Weise, physisch oder intellectuell bedingt sind, und die somit ihren Bestimmungsgrund, ihr Princip nicht in sich selbst, sondern in jenen gegebenen Verhältnissen und Einrichtungen haben, auf die sich beziehn, und ohne deren Unterlage sie aufhören würden, eine besondere Wissenschaft zu sein**). Dieß wird deutlich zu machen sein an ei-

*) Wiewohl sie, streng genommen, Wissenschaften von etwas Positivem sind: Wissenschaft der positiven Theologie, Wissenschaft des positiven Rechts.

**) Eben so, nur mit andern Worten, Schleiermacher §. 1.: „Eine positive Wissenschaft überhaupt ist ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob

nem fremden Gebiete. Die Naturkunde z. B. ist ein reines Wissen, in wiefern Jemand den Zusammenhang der Natur und ihre Erscheinungen um ihrer selbst willen erforscht, ohne alle Rücksicht auf praktischen Gebrauch davon in Haus und Feld, in Küche und Apotheke. Ihr Bestimmungsgrund ist die Natur selbst in ihrer Mannigfaltigkeit. Nicht so ist es bei der Heilkunde. Der Arzt erforscht zwar auch die Natur, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern mit stäter Beziehung auf die in der Erfahrung empirisch gegebenen kranken oder gesunden Zustände des Menschen. Somit erhalten die einzelnen naturwissenschaftlichen Fächer durch ihre Beziehung auf die Medicin einen andern, von dem rein wissenschaftlichen sich entfernenden Charakter. Während z. B. die Botanik und Mineralogie als Zweige der Naturwissenschaft sich um das Officinelle der Pflanzen und Mineralien weiter gar nicht oder höchstens zufällig bekümmern, wird die Arzneimittellehre (materia medica) nur das aus der Pflanzen- und Gesteinkunde in den Kreis des medicinischen Wissens hineinziehen, was dem Zwecke des Arztes frommt. Hörten einmal alle Krankheiten auf, so wäre auch das Studium der Arzneimittellehre überflüssig und könnte als solches Niemanden mehr im geringsten ansprechen, während das Studium der Botanik, der Mineralogie u. s. w. immer als reines Wissen auch seinen wissenschaftlichen Werth und Reiz behielte. Aehnlich verhält es sich mit der Chemie und Pharmacie, u. s. w. Davon nun die Anwendung auf die Theologie. Das Studium der Sprachen und der Geschichte gehört dem reinen Wissen an. Aus beiden zieht aber auch die Theologie ihren Nutzen. Exegese und Kirchengeschichte verhalten sich nun gewissermaßen zur reinen Philologie und Geschichte, wie die Arzneimittellehre zur Botanik und Mineralogie. Sie haben keine wissenschaftliche Selbstständigkeit für sich, sondern sind Theile einer Wissenschaft, die in etwas außer dem reinen Wissen Gegebenen, in einer geschichtlichen Erscheinung, d. h. im Leben der christlichen

„sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil „der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur „Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.“

Kirche, ihr Princip hat, und „dieselben Kenntnisse, wenn sie „ohne Beziehung auf dieses Leben der Kirche und die Leitung „derselben (Kirchenregiment) erworben und besessen werden, „hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissen„schaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören*).“

Die Anerkennung hievon ist auch praktisch wichtig. Es ist nämlich dem wissenschaftlichen Geiste selbst widerstrebend, und zeugt gradezu von Geistlosigkeit, wenn Jemand mit theologischen Lehrfächern, z. B. neutestamentlicher Kritik und Exegese, sich beschäftigen wollte ohne Interesse für Religion und Christenthum. Weit lieber wende er dann sein philologisches Talent auf die Classiker an, die ihm etwas Vollendetes in sprachlicher Hinsicht darbieten, als auf das für ihn armselige N. T.**). Daher sagt auch Schleiermacher schön und treffend (§. 7.): „es verhalte sich die Mannigfaltigkeit „der Kenntnisse zu dem Willen, bei der Leitung der Kirche „wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele, und ohne diesen „Willen gehe die Einheit der Theologie verloren, und ihre „Theile zerfallen in ihre verschiedenen Elemente.“

b. Von der christlichen Theologie insbesondere, und ihrem Verhältnisse zur christlichen Religion und Kirche.

§. 20.

Da die christliche Theologie, als Inbegriff der auf die christliche Religion und Kirche Bezug habenden positiven Kenntnisse (und Fertigkeiten), nur durch das Dasein einer solchen Religion und Kirche bedingt ist, so läßt sich auch ihr

---

*) Schleierm. §. 6.

**) Wenn daher F. A. Wolf, seiner Geistesrichtung gemäß, sich geäußert haben soll, „er könne es beim N. T. seiner Rusticität wegen nicht länger aushalten,“ so zeigte er sich wenigstens in seinem Unglauben großartiger, als die sogenannten Theologen, die, bei rein unkirchlichem Sinne, die Bibel nur als eine große Variantenschachtel betrachten, in welcher nach Lust zu wühlen, der Stolz und die Aufgabe ihrer Wissenschaft bestehen soll.

wissenschaftlicher Charakter nur aus der jedesmaligen Gestaltung des Christenthums selbst begreifen.

(Schleierm. §. 4.) Wir haben bisher dem Worte „Theologie" eine Bedeutung gegeben, die es dem allgemeinsten Sprachgebrauche nach hat, und haben somit auch den Theologen, als den Religionslehrer einer positiven Religion, von dem Religionslehrer im Allgemeinen unterschieden (§. 15. ff.). Es dürfte aber nun schicklich sein, über das Wort selbst in den verschiedenen Bedeutungen, in denen es genommen wird und genommen wurde, Einiges nachzutragen. Etymologisch gefaßt heißt „Theologie" allerdings „Gotteslehre," und in sofern ist jeder, der über Gott etwas lehrt, ein Theolog. So haben auch die Philosophen ihre rationale Theologie, und eben so heißt in der christlichen Dogmatik die Lehre von Gott Theologie. Allein geschichtlich genommen, hießen schon im Alterthume diejenigen „Theologen," welche über die geschichtlich gewordene Religion (den Mythus) Auskunft zu geben wußten, womit sie freilich auch Speculation verbanden. So hießen Pherecydes der Syrer (Olymp. 45—49., 600. vor Chr.) und Epimenides von Creta (Olymp. 64—68.), ein Zeitgenosse des Pythagoras, Theologen*). In der ersten Zeit der christlichen Kirche verstand man unter Theologie die Lehre von der Gottheit des Logos und die Lehre von der Trinität. Demnach wurde Johannes, der Evangelist (oder wer sonst der Verfasser der Apokalypse), und Gregor von Nazianz Theologen genannt. (Cf. Suicer thes. eccles. u. d. W.) Erst später, im Mittelalter, wurde unter der theologia christiana die ganze christliche Lehre verstanden, d. h. die Dogmatik, in der aber auch, da Exegese, Kirchengeschichte u. s. w. nicht wie jetzt als gesonderte Disci-

*) Vergl. Cic. de nat. deor. III, 21. und Ernesti clavis z. d. St. Plutarch. de defectu oraculor. XIV. p. 323. ed. Hutten. Platon. Polit. lib. II. Aristotel. Metaph. X, 6. Diod. Sic. V, 80. Stephan. thesaur. lingu. gr. u. d. W. Pollux Onom. I, 19. 20. Die Priester hießen *ἱερεῖς*, *νεωκόροι*, *ζάκοροι*, *προφῆται*, *ὑποφῆται*, *θῦται*, *τελεσταί*, *ἱερουργοί*, *καθαρταί*, *μάντεις*, *θεομάντεις*, *χρησμῳδοί*, *χρησμολόγοι*, *χρησμοδόται*, *παναγεῖς*, *πυρφόροι*, *ὑπηρέται*, *θεουργοί*, *θυηπόλοι*. ib. 14.

plinen heraustraten, das Studium der Theologie aufging. Die Mystiker dagegen, an deren Sprachgebrauch sich Luther und zum Theil noch Spener und Francke anschließen, verstanden auch häufig unter Theologie das tiefere Eindringen in die Religion selbst, das Versenken des Sinnes und Gemüthes in ihre Geheimnisse, daher der Titel des Büchleins „von der deutschen Theologie“ und der Ausspruch: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. Erst später, als eine gewisse Gliederung der Fächer eingetreten war, konnte dann unter der Theologie die Gesammtheit aller der Kenntnisse und (in wiefern wir das Praktische dazu rechnen) auch der Fertigkeiten verstanden werden, welche auf das Leben der Kirche Bezug haben; und ein Theolog hieß also der, der mit diesen Kenntnissen vertraut ist und diese Fertigkeiten sich angeeignet hat.

Ist aber gleich das Wort „Theologie“ in dieser letztern Bedeutung später angewandt worden, so bezeichnete man doch sehr früh auf irgend eine andere Weise die wissenschaftliche und gelehrtere Behandlung der Religion in ihrem Unterschiede von der rein praktischen, populären Auffassung. Dahin gehören die Benennungen *θεολογικὴ πραγματεία, σύνταγμα πίστεως*, institutio divina, doctrina christiana u. s. w.*), welche alle auf ein systematisches Ordnen und Zusammenfassen der Lehre hindeuten. Auch der Gegensatz von *γνῶσις* und *πίστις* gehört zum Theil hierher, wie er sich, der falschen häretischen Gnostik gegenüber, in der alexandrinischen Schule entwickelte, während die antiochenische mehr einen historisch-exegetischen Charakter bewahrte. Immerhin war aber die theologische Wissenschaft, wie sie in einer Zeit oder in einer Gegend sich ausbildete, durch die jedesmalige Lebensrichtung der Kirche selbst bedingt. Neben dem unmittelbar praktischen Bedürfnisse der Gemeindeerbauung, worauf die Theologie der apostolischen Väter hinwirkte, zeigte sich bald das apologetische Interesse, als nicht bloß die Angriffe des großen Haufens, sondern auch der Philosophen zu einer gründlichen und wissenschaftlichen Vertheidigung aufforderten. Als aber innerhalb der Kirche selbst,

*) Vgl. Semler Einl. zu Baumg. Glaubensl. I. S. 110. ff.

wie es bei den verschiedenen sich durchkreuzenden Geistesrichtungen nicht fehlen konnte, Spaltungen in der Lehre sich bildeten, wurde das polemische Streben hervorgerufen. Somit ward einerseits das Anschließen an gewisse philosophische Systeme (erst Platonismus, dann Aristotelismus), andererseits das Zurückgehen auf die Geschichte nothwendig, um sowohl nach außen den Zusammenhang mit der allgemeinen Menschenvernunft, als nach innen den mit der Kirche nachzuweisen. Bei den Einen überwiegt nun das traditionell-historische (z. B. in der afrikanischen Kirche), bei den Andern das philosophisch-speculative Interesse (z. B. im Morgenlande). Etwas Aehnliches sehen wir in den verschiedenen Perioden des sogenannten Mittelalters. Auf die Zeit des Sammlens und Ordnens (Johannes Damascenus, Isidor von Sevilla) folgt das systematische Zeitalter der Scholastik. Dieses beginnt erst (zum Theil der frühern alexandrinischen Schule vergleichbar) mit dem freiern Streben nach vernunftgemäßer Religionsansicht (Scotus Erigena, Abälard, zum Theil auch Anselm). Philosophie und Theologie suchen sich zu durchdringen. Allmählig aber wird die erstere von der einmal festgestellten Kirchenlehre abhängig, und nur mit einem auf Selbsttäuschung beruhenden Scheine von freier Wirksamkeit vertritt sie den Dienst der Magd im Hause der gestrengen Herrin; nämlich in Beziehung auf den Gehalt der Lehre. Die Form aber anlangend, liegt umgekehrt die Theologie in den Fesseln einer von außen ererbten, schwerfälligen Dialektik. Exegetisches und Geschichtliches treten immer mehr zurück, und bloß die Mystiker bewahren, wiewohl auch nicht selten auf einseitige Weise, das praktische Interesse. Wie aber im Staate und in der Kirche, eben so führte die Reformation in der Wissenschaft, in der Theologie eine neue Gestalt der Dinge herbei. Waren die exegetischen Studien zwar auch schon durch Erasmus, Valla, Reuchlin vorbereitet, so gewann doch erst durch den protestantischen Grundsatz, die Schrift zur alleinigen Norm des Glaubens zu machen, das Bibelstudium eine Selbstständigkeit, die auch in wissenschaftlicher Hinsicht von den größten Folgen war. Erst später schlossen sich dann historische Forschung und Kritik an. Neue Bewegungen auf dem Gebiete der

Philosophie wirkten abermals auf die Theologie zurück, und so mußte dann mehr und mehr das theologische Studium mit dem wachsenden Reichthume der Beziehungen eine Vielseitigkeit gewinnen, die freilich aus dem Namen „Theologie“ sich nicht errathen, sondern nur aus deren Geschichte begreifen läßt.

Je mehr nun eine Zeit überhaupt in wissenschaftlicher Bildung vorgerückt ist, desto weniger wird es dem Einzelnen gelingen, einen klaren und sichern geistigen Einfluß auf die religiösen und kirchlichen Verhältnisse dieser Zeit zu üben, (ohne sich eines sträflichen Reactionsbestrebens schuldig zu machen,) wenn es ihm an der hierzu nöthigen Bildung und Gelehrsamkeit fehlt, während in frühern Zeitaltern öfter eine gewisse Originalität und natürliche Geistes- und Gemüthsgabe den Mangel der letztern ergänzen konnte. Damit ist denn aber auch das Bestehen einer besondern Wissenschaft der Theologie, als eines eigentlichen Berufsfaches, vollkommen gerechtfertigt, und jeder Einwand der Fanatiker abgeschnitten, als ob die Apostel auch ungelehrte Männer aus dem Volke gewesen u. s. w.; denn das Ursprüngliche kann nur einmal ursprünglich sein, (nenne man es nun geoffenbart, inspirirt oder wie man wolle;) jede spätere Anmaßung davon ist Frevel gegen Gottes Ordnung. Wenn nun freilich keiner Theolog sein kann, der nicht Theil an der Gemeinschaft des religiös christlichen Lebens hat, dessen wissenschaftliche Erfassung und Darstellung eben Aufgabe der Theologie ist, so kann doch eben so wenig schon das bloße und noch so lebendig fromme Interesse an der Kirche Jemanden zum Theologen befähigen (vgl. Schleierm. §. 3.).

c. Von den Vorkenntnissen (und Hülfswissenschaften) zur Theologie, so wie ihrem Verhältnisse zu ihr.

§. 21.

Wie jede positive Wissenschaft, so setzt auch die Theologie eine rein wissenschaftliche Bildung voraus, indem sie

die reinen Wissenschaften theils als Vorkenntnisse verlangt, theils als Hülfswissenschaften benutzt.

Eben darum, weil die Theologie nicht ein reines Wissen ist, muß sie dieses um so mehr voraussetzen, wenn nicht eine rohe, handwerksmäßige Empirik entstehen soll. Jeder ist daher vom Studium der Theologie abzuweisen, der nicht eine hinlängliche Aussteuer an guten Kenntnissen von der Schule mitbringt.

Wir unterscheiden indessen zwischen Vorkenntnissen und Hülfswissenschaften*). Nur die erstern sind reine Sache der Schule, die letztern bilden den Uebergang aus den Schul- zu den Universitätsstudien. So sind z. B. das Griechische und Lateinische reine Vorkenntnisse, obwohl auch wieder Hülfswissenschaften zugleich, während z. B. das Hebräische nur zu den letztern gehört. Wir werden nun von den eigentlichen Vorkenntnissen, die jeder, der studiren will, auch ohne Rücksicht auf Theologie besitzen muß, zuerst handeln, jedoch mit Beziehung auf die Theologie. Von den Hülfswissenschaften aber wird in dem jedesmaligen Abschnitte eines besondern theologischen Lehrfaches zu handeln sein**).

§. 22.

In ihrer Anwendbarkeit auf die Theologie behaupten unter den reinen Wissenschaften die Sprach- und Geschichtsstudien den ersten, Mathematik und Naturwissenschaften den zweiten Rang, sowohl in formaler als realer Hinsicht; daher sagen wir: die classisch-humanistische Bildung ist und bleibt die einzig sichere Grundlage einer jeden gesunden, christlich-protestantischen Theologie.

---

*) Bertholdt faßt die erstern unter dem Namen der Propädeutik, die letztern unter dem der Boethetik zusammen.

**) Vgl. hierzu Bd I. von Nösselt's Anweisung (v. Niemeyer). Halle, 1818. 8.

„Wie der, der ein Land in seiner Jugend verläßt, über„schaue der aus der Schule Wegziehende noch einmal den „Weg seiner Schulwissenschaften." Diesen Rath Herders*) befolgend, vergönnen wir uns hier einen Ruhepunct, von wo aus wir auf die frühern Schulstudien des Theologen zurückblicken. Ob dieselben überwiegend auf den sogenannten Humanismus oder Realismus gegründet waren, ist in der That nicht gleichgültig, und wenn wir auch hier nicht den Streit selbst, der einem fremden Gebiete angehört, ausfechten wollen**), so müssen wir uns doch unverweilt dahin aussprechen, daß wenigstens dem künftigen Theologen eine classisch-humanistische Bildungsweise vor allen andern fromme, wenn gleich für andere Berufsarten Andere die realistische vorziehen mögen. Abgesehen noch von der Philosophie (s. den folg. §.), zerfällt uns die Masse des Wissens in zwei große Hauptgebiete, deren ersteres die Körperwelt im Raume umfaßt, das letztere aber die Geisteswelt oder die sittliche, welche sich uns vorzüglich unter der Form der Zeit darstellt. Zum erstern Gebiete rechnen wir nun die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange, vorzugsweise in realer, und die Mathematik, hauptsächlich in formaler Hinsicht; zu dem letztern aber die Geschichte, als das reale Element, und die Sprachen als Organ aller sittlichen und geschichtlichen Mittheilung als das formale und instrumentale zugleich***). Da nun die Theologie und die

*) Anwendung dreier akademischen Lehrjahre, (Worte zur Religion und Theologie X. S. 164.)

**) Vgl. Niethammer, Dr. F. J., der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit. Jena, 1808. Rauchenstein Bemerkungen über den Werth der Alterthumsstudien. Aarau, 1825. Thiersch, F., über gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Baiern. Stuttg., 1826. Bd II. Rehberg sämmtliche Schriften (Hannov. 1828.) I. S. 238. ff. Klumpp, F. W., die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit. Stuttg., 1829. Usteri, L., Rede, gehalten am Schulfeste 1829. Bern, 1830.

***) Es versteht sich übrigens von selbst, daß bei dem unläugbaren Zusammenhange alles Wissens solche Abtheilungen immer nur relative Gültigkeit behaupten können, und sich somit nicht bis ins Einzelnste durch-

Rechtswissenschaft vorzüglich in das Gebiet des Ethischen und Historischen fallen, die Heilkunde hingegen in das der Natur, so ergibt sich von selbst, daß sich unter den sogenannten Facultätswissenschaften die beiden erstern mehr an die dem innern Leben der Reflexion zugewandte philologisch-historische, die letztere mehr an die auf äußere Beobachtung gegründete physikalische Vorbildung anschließen, wie sich denn auch in dieser Hinsicht die Talente oft schon früh verrathen. Wir befassen nun die philologischen und historischen Schulstudien unter dem Begriffe der classisch-humanistischen Bildung. Nicht als ob der Humanismus ausschließlich an Sprachen und Geschichte gebunden wäre, (denn auch Mathematik und Naturwissenschaften lassen sich humanistisch behandeln,) sondern weil vorzugsweise durch diese Studien die rein menschliche Bildung gefördert wird *). Was nun zuerst das Sprachstudium im Allgemeinen betrifft, so wird dieses in verschiedener Beziehung für das Studium der Theologie eine heilsame Vorbereitung sein. Vor allem gilt uns hier die rein formale Bedeutung desselben. Noch abgesehen von aller Brauchbarkeit

---

führen lassen. So wird z. B. die Geographie, je nachdem sie behandelt wird, als statistische Geographie mehr der geschichtlichen, als physische und astronomische mehr der Naturseite zufallen. Auch dient die Mathematik als Chronologie wieder der Geschichte, sowie die ersten Anfänge der Sprache (die Lautlehre) auf die Beschaffenheit des menschlichen Organismus und somit auf die Physiologie zurückleiten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensatze des Formalen und Realen. Jede Wissenschaft kann überwiegend von Seiten des Formalismus oder des Realismus behandelt werden; nur bietet die eine mehr zu dem einen, die andere mehr zu dem andern die Hand.

*) „Humanität hat zwar bei den alten römischen Schriftstellern „einen viel weitern Umfang und begreift alle Arten von Wissenschaften, „die zur Bildung des Menschen dienen. S. die Stelle in Gellii noctt. „Att. XIII, 15. u. J. A. Ernesti prolusio de finibus humaniorum studio„rum regendis Lips. 1738. 4. Weil aber ihre Kenntniß bei den Römern „aus und durch die Lesung guter Schriftsteller eigentlich erlangt, auch „in neuern Zeiten eben dadurch die gesammte Gelehrsamkeit wi[illegible] „gestellt und in Gang gebracht wurde; so ist dadurch der [illegible] „entstanden, in welchem man jetzt Humanität und Humaniora Rösselt a. O. I. S. 106.

der (alten) Sprachen zur Exegese u. s. w. — ein nur zu handgreiflicher Grund — ist Sprachstudium an sich für jeden Menschen höchst bildend, und somit in doppelter Hinsicht für den künftigen Menschenbildner und Menschenerzieher, für den Lehrer und Redner. Ist es die Kraft des Wortes, wodurch er wirken soll (s. die frühern §§.), so muß er dieses auch zu handhaben wissen und einen tiefen Blick in das Geheimniß der Sprache und ihrer zauberisch waltenden Kräfte gethan haben. Schon das Studium der Muttersprache also ist von hoher Wichtigkeit. Daß aber dieses zur Ausbildung des Sprachsinnes und der Sprachfertigkeit allein nicht hinreiche, sondern daß es einer vergleichenden Methode bedürfe, ist wohl als ausgemacht anzusehen. Daß aber zu einer solchen Vergleichung die alten (mit Unrecht sogenannten todten Sprachen), d. h. die griechische und lateinische, eher geeignet seien, als jede abgeleitete neuere oder auch orientalische*), ist wenigstens von den meisten Sprachgelehrten und Schulmännern vom Fache zugestanden. Nun aber tritt für den Theologen allerdings zu dem formalen Werthe der alten Sprachen noch ihr instrumentaler, praktischer Nutzen hinzu, über den am wenigsten zu sagen, weil er über allen Zweifel erhaben, und namentlich seit der Reformation von allen denen aufs bündigste herausgehoben worden ist, welche das Studium der heiligen Schrift in den Grundsprachen mit Recht zur Basis der protestantischen Theologie machten**). Mit dem Studium der

---

*) Der Vorschlag, auf Schulen indisch zu lernen, scheint doch wenig Beifall gefunden zu haben.

**) Den formalen, wie den instrumentalen Nutzen der Sprachen faßt u. A. Luther trefflich zusammen in Folgendem: „So lieb uns das „Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten .... Und „lasset uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darin dieß „Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darin man dieß Kleinod trägt. Ja, wo wirs versehen, daß wir, da Gott vor sei, die „Sprachen fahren lassen, werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder lateinisch „noch deutsch reden oder schreiben können. Da laßt uns das elende „gräuliche Exempel zur Beweisung nehmen in den hohen Schulen und

alten Sprachen geht das Studium der Geschichte Hand in Hand. Das Bildende derselben im Allgemeinen*), sowie ihre Nothwendigkeit für den Theologen, namentlich in Beziehung auf die Geschichte des Christenthums, darf nicht lange erst erwiesen werden. Beide aber durchdringen sich zu lebendiger, anschaulicher Einheit in dem „Studium der Alten," das von den nüchternen Köpfen aller, auch der verschiedensten Schulen als das Heil einer gesunden, von seichter Oberflächlichkeit und schwindelnder Schwärmerei gleich weit entfernten Theologie von jeher angesehen worden ist**).

Während wir so Sprach=***) und Geschichtsstudium als die eigentliche Grundlage der theologischen Vorbildung betrachten, so haben wir den Naturwissenschaften und der Mathematik bloß den zweiten Rang eingeräumt. Der formale Werth der letztern, zur Bildung des Denkvermögens überhaupt, ist neben dem der Sprachstudien gehörig anzuer-

„Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbt hat, daß die „elenden Leute schier zu lauter Bestien worden sind, weder deutsch „noch lateinisch recht reden oder schreiben können und beinahe auch „die natürliche Vernunft verloren haben..." — „Wo „die Sprachen sind, da geht es frisch und stark, und wird die Schrift durch„trieben, und findet sich der Glaube immer neu durch andere und aber „andere Wort und Werke." (S. die Schrift: an die Rathsherrn aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. Walch's Ausg. X. S. 538. ff. Aehnliche Stellen von Zwingli in Usteri's und Vögeli's Ausg. von dessen Werken (Zür. 1819. 20.) II. S. 255. ff. 268. ff.

*) Schiller, F., Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? (in dessen kl. pros. Schriften.) Müller, J. G., Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte. Zür., 1817. Rühs, C. B., Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums. Berlin, 1811.

**) Siehe unter anderm: Bauer, Lorenz, über die Klassiker und deren Einfluß, vornämlich auf den Geistlichen (in Klaibers Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. Bd II. Heft 1. S. 127. ff.)

***) Wie weit außer den alten auch neuere Sprachen dem Theologen nothwendig seien, kann im Allgemeinen nicht bestimmt werden. Bei dem entschiedenen wissenschaftlichen Vorzuge der deutschen Theologie vor jeder andern in unserer Zeit dürfte für den deutschen Theologen als solchen

kennen, und äußert also auch auf den künftigen Theologen seinen Einfluß. Jedoch ist der dialektische Werth der Mathematik, verglichen mit dem der Grammatik, offenbar ein einseitiger, und es ließe sich wohl behaupten, daß grade auf die theologische Denkweise eine überwiegend mathematische Richtung unbefriedigend einwirke. Der Grund liegt darin, daß die Mathematik es eben nur mit meßbaren und berechenbaren Größen, mit Form und Zahl, zu thun hat, während das Unendliche der Idee nicht in ihre Kreise und Verhältnisse eingeht, sondern nur auf dem freien Wege einer schöpferischen Sprach- und Gedankenbildung zur Erscheinung kommt. Jene wunderbare Durchdringung des geistigen und gemüthlichen Lebens, jene Mannigfaltigkeit der Gedankenschattirungen, welche sich oft auch der biegsamsten und gewandtesten Sprache entziehen, läßt sich unmöglich in eine Formel wie $a + b$ einzwängen, und nicht selten wird das, was volle Wahrheit hat, wenn es schwebend gefaßt wird, zur Unwahrheit, wenn man es für Zirkel und Lineal zurichten will*); weßhalb denn auch selbst eines Newton's und Euler's wohlgemeinte Versuche zur Stützung des Offenbarungsglaubens diejenigen nie ganz befriedigen werden, die auf einem andern Boden als dem einer rein combinirenden, aber ideenleeren Verständigkeit stehn; obwohl wir zugeben, daß eine geistreiche Behandlung der mathematischen Wissenschaften, wie namentlich der Astronomie, auch auf die großartigste Weise zur Ahnung j e n e s Erhabenen führt, das, wie Schiller sagt, nicht im Raume wohnt, und in dem Symbole der U r a n i a möchten beide sonst divergirende Wissenschaften sich bedeutsam wieder begegnen. Was endlich die Naturwissenschaften im engern Sinne des Wortes betrifft, so wird auch hier Niemand das Bildende derselben im Allgemeinen läugnen wollen. Nicht allein in realer, auch in formaler Hinsicht

---

auch die Muttersprache hinreichen. In wiefern ihm neuere Sprachen im praktischen Verkehre zu Statten kommen, wie etwa die französische, gehört zunächst nicht hierher. Von dem Werthe neuerer Sprachkenntnisse für historische Forschung siehe §. 64. b. 1.

*) „Ein großer Theil dessen, sagt Göthe, was man gewöhnlich „Aberglauben nennt, ist aus einer f a l s c h e n A n w e n d u n g d e r „M a t h e m a t i k entstanden.“ Farbenl. II. S. 158.

können sie zur Schärfung des vergleichenden Verstandes, der Beobachtungsgabe u. s. w. eigenthümliche, durch andere Lehrmittel nicht zu ersetzende Dienste leisten. Soll nun der Theolog überhaupt ein gebildeter Mensch sein, so wird er auch in diesem Fache nicht ganz unwissend sein dürfen. Allein auf die Theologie als solche üben denn doch die Naturwissenschaften nur einen secundären Einfluß. Die Verwendung derselben zur Theodicee und Teleologie wird bei dem heutigen Standpuncte der naturhistorischen, wie der theologischen Wissenschaften in der Regel zum Nachtheile beider fehlschlagen, wenn gleich nicht geläugnet werden kann, daß ein durch wissenschaftliches Forschen erhöhter Sinn für die Natur und ihre Schönheiten auch äußerst wohlthätig auf das Gemüth des Theologen und den Kreis seiner religiösen Vorstellungen zurückwirkt. Als bloßes Hülfsmittel zur Exegese wird die physica sacra später genannt werden (§. 51.). Eben so wird erst bei der Pastoraltheologie davon zu handeln sein, wie weit gewisse Naturkenntnisse in Verbindung mit Oekonomie, Technologie, Pastoralmedicin dem praktischen Geistlichen zu Statten kommen (§. 105.). Hier handelt es sich nur um die Vorbildung und das rein wissenschaftliche Verhältniß der Naturkunde zur Theologie. In Beziehung auf das letztere ließe sich freilich noch eine tiefere Beziehung der beiden Wissenschaften in der Art ahnen, wie wir sie bei der Astronomie angedeutet haben, und es wird später zu zeigen sein, wie sich in den Tiefen der Mystik Theologie und Physik, wiewohl eben meist in unklarer und deßhalb gefährlicher Mischung, begegnen, während doch auch wieder ein freierer Sinn, der die beiden Gebiete mit klarem Bewußtsein beherrscht, sich aus den Elementen der sichtbaren Welt wenigstens eine geistreiche Symbolik zum Behufe der Darstellung übersinnlicher Verhältnisse gestalten wird (Naturphilosophie). Ueber dieser ferner liegenden, mehr poetischen als wissenschaftlichen Verwandtschaft beider Gebiete ist aber, was jedenfalls wichtiger ist, ihre gegenseitige Unabhängigkeit in anderer Hinsicht nicht zu verkennen. Bei den reißenden Fortschritten nämlich der Naturwissenschaften müßten die Theologen nicht selten für Religion, Bibel und Christenthum zittern, wenn ihnen nicht die Scheidung des rein

Physikalischen und eigentlich Theologischen, auch auf dem Gebiete der positiven Religion, seit geraumer Zeit klarer zu werden angefangen hätte, als früher; worauf unlängst Bretschneider im Gegensatze freilich mit den falschen Eiferern des Tages hingedeutet hat. In dieser Hinsicht vielleicht mehr, als in jeder andern dürfte wenigstens eine fortgesetzte Bekanntschaft mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschungen dem Religionslehrer von großem Nutzen sein, damit nicht ein neues Geschlecht in der Kirche aufkomme, welches für Galilei und Copernicus Scheiterhaufen zu errichten im Stande wäre.

d. Vom Verhältnisse der Philosophie zur Theologie.

§. 23.

Die Philosophie soll die beständige Begleiterin der Theologie sein, ohne daß sich jedoch beide vermischen und verwirren. Sie sind einander dergestalt zugeordnet, daß der Philosophie 1. bei Feststellung der allgemeinsten Grundsätze in dem rationalen Gebiete der Theologie ein constitutives, 2. bei Prüfung der einzelnen Lehrsätze in dem positiv-historischen Gebiete derselben ein kritisch-dialektisches, jedenfalls aber 3. ein demonstratives und architektonisches Verfahren überhaupt, in Beziehung auf die Form, zugestanden wird.

Haben wir vor allem Philologie und Geschichte (zum Theil aber auch Mathematik und Naturwissenschaften) als die Vorkenntnisse bezeichnet, die der Theolog mitzubringen hat, so wollen wir es dagegen dahin gestellt sein lassen, wie weit die Philosophie schon in den Kreis der Gymnasialfächer gehöre. Jedenfalls aber muß, wo nicht philosophisches Studium dem theologischen vorausgegangen, das erstere gleichzeitig mit dem letztern betrieben werden. — Ueber den Gebrauch nun der Philosophie in der Theologie ist schon viel gestritten worden. Sowohl die Warnung des Apostels Col. II, 8.,

als mehrere ungünstige Aeußerungen Luthers über sie haben ihr bei manchen Frommen ein übles Vorurtheil erweckt, und zu verschiedenen Zeiten ist ihr Gebrauch in der Kirche bekämpft, indessen auch vertheidigt worden. (Man vergleiche die antignostische Richtung eines Tertullian und Irenäus im Gegensatze gegen die frühern griechischen Apologeten und die alexandrinische Schule, die Opposition Bernhard's von Clairvaux und der Mystiker gegen Abälard, Roscelin u. a. Scholastiker, den Kampf der Jesuiten und der Jansenisten, den Streit zwischen Flacius und Martini (Vernunftspiegel) *), sowie die Streitigkeiten der Wolfianer mit den Pietisten zu Halle und die neuesten Bewegungen unserer Zeit.) Das gänzliche Ausschließen der Philosophie von der Theologie ist aber eben so unrichtig, als die falsche Vermengung beider. Was sie beide aus einander hält, ist dasselbe, was den oben erwähnten Unterschied des reinen und positiven Wissens begründet. Wenn irgend eine Wissenschaft eine reine genannt werden kann, so ist es die Philosophie, welche auch von Vielen als die Wissenschaft schlechthin gefaßt wird. Es ist daher auch vollkommen in dem Wesen der Philosophie gegründet, sich von aller Autorität und dem Einflusse positiver Verhältnisse unabhängig zu erhalten. Der Philosoph sucht Erkenntniß der göttlichen Dinge, nicht zunächst um der Religion und der Kirche, sondern um der Erkenntniß willen, was er zwar mit einem frommen, aber auch mit einem unfrommen, einzig und allein der Speculation zugewandten Sinne thun kann; mit welchem Glücke, lassen wir dahin gestellt. In dem Augenblicke des Philosophirens leitet ihn jedenfalls das wissenschaftliche, nicht das praktisch-religiöse Interesse. Auch wo er das in der Erscheinung vorkommende religiöse, ja sogar das positiv-christliche Leben beachtet, thut er es nur, um daran als einem Schema oder Beispiele den Begriff selbst deutlich zu machen, um welchen es ihm hier zu thun ist. Der Theolog hat das umgekehrte Bedürfniß. Er geht von einem factisch gegebenen Lebensverhältnisse, von der Religion und zwar vom Christenthume aus, an das er gewiesen ist, und sucht sich dazu

*) Vergl. Semlers Leben. II. S. 25. ff.

bloß in der Sphäre des philosophischen Denkens einen allgemeinen Ausdruck, unter den er das Einzelne und Besondere bringe. So wenig sich nun der Philosoph durch Aussprüche, sei es der Kirche oder der Bibel oder irgend einer andern Autorität, in seinen Forschungen von vorne herein leiten lassen soll, weil sie dann in demselben Augenblicke aufhören rein philosophische zu sein *); so wenig darf der Theolog das ihm in der Kirchen- und Bibellehre Gegebene durch die Brille eines philosophischen Systems betrachten. In dieser Hinsicht hat man ganz Recht, gegen den Mißbrauch der Philosophie in der Theologie zu reden, und beide Gebiete streng aus einander zu halten, (wie Schleiermacher will,) was gewiß nur im Interesse beider Wissenschaften geschehen kann. Damit aber, daß nun beide, Philosophie und Theologie, aus einander gehalten werden, ist ihr gegenseitiger, lebendiger Verkehr, ihre Beziehung auf einander nicht abgeschnitten, sondern im Gegentheile auf eine freie Weise angebahnt.

Die philosophischen Verrichtungen innerhalb der Theologie können wir nun auf ein dreifaches zurückführen. Wir beginnen mit dem im §. zuletzt Genannten. Ueber den sogenannten formellen Gebrauch der Philosophie in der Theologie, nämlich darüber, daß es ihr zukomme, innerhalb eines Kreises von gegebenen Prämissen Schlüsse zu ziehen, Beweise zu führen, das Material logisch zu ordnen, mit Einem Worte über das Demonstrative und Architektonische war man von jeher einverstanden; denn selbst die heftigsten Gegner der Philosophie können sich ihrer Dienste in dieser Beziehung nicht ganz entschlagen. Freilich ist zu fragen, wie weit die Philosophie in dieser Gestalt, mit ihren gebundenen Händen, noch den Namen der Philosophie verdiene? Auch sollte man wohl bedenken, daß sich selbst der Beweisgang und die Anordnung nicht so ganz von dem höhern Gesichtspuncte trennen lassen, von welchem aus wir einen Stoff beherrschen; denn schon warum ich etwas

*) Ein anderes ist es, die Grenzen der Philosophie bescheiden anerkennen, und aus Achtung vor einer geschichtlichen Offenbarung die Geheimnisse derselben gar nicht in den Kreis des philosophischen Denkens hineinziehen, was neben aller Consequenz des letztern bestehen kann. Die Absteckung dieser Grenzen ist ein Hauptverdienst der kritischen Philosophie.

in der Reihe meiner Darstellung zu oberst, und das andere zu unterst stelle, muß in etwas, vielleicht mir selbst Unbewußtem, seinen Grund haben, welchem die Philosophie eben weiter nachspüren und es zu einem Bewußten machen soll.

Andere wollen nun schon weiter gehn und auch den unter 2. genannten kritisch-dialektischen Gebrauch der Philosophie innerhalb der Theologie gestatten. Man soll nach ihnen in der Beurtheilung der Dogmen den gesunden Menschenverstand (bon sens) anwenden, das Anstößige entfernen, über alles seine freie Meinung haben dürfen u. s. w., ohne daß sie jedoch ein tieferes Zurückgehen auf gewisse Principien für nöthig fänden, was ihnen vielmehr als eine gefährliche Systemsucht erscheint. Gleichwohl muß jeder einsehen, daß es einem solchen eklektischen Hin- und Herreden oder dem populär-philosophischen Räsonnement an aller Grundlage fehlt, wenn nicht die erste und letzte Bedingung aller Philosophie, die einer Selbstverständigung des Gedankens mit sich, erfüllt wird. Dieses sich Rechenschaftgeben über den letzten Grund seines eigenen Seins, über das Verhältniß des Ich zur Welt, dieses Aufschlußsuchen über die Gesetze eines gewaltigen, auf der Gotteskraft der Vernunft ruhenden Ideenreiches ist durchaus Aufgabe eines Jeden, der im Leben des Geistes nicht ein Fremdling sein will, und am allerwenigsten darf sich der dem Geschäfte entziehn, der innerhalb dieses Gebietes wirken soll. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Philosophie irgendwie die Theologie verdrängen oder entbehrlich machen, noch auch, daß sie störend und verwirrend in deren Gebiet eingreifen dürfe. Unsere Meinung ist vielmehr die: die Philosophie kann allerdings nicht a priori einen auf historischem Boden entstandenen positiven Glaubenssatz der Kirche construiren, so wenig als die Naturphilosophie irgend eine Pflanzengattung, eine Gasart, einen chemischen Stoff construiren kann, und alles, was hierin versucht wird, ist entweder scholastische Selbsttäuschung oder schlaues Versteckspielen mit Formeln. Wohl aber liegen in der Vernunft, dem Substrate der Philosophie, die allgemeinsten Principien, wonach die Philosophie den vorerst empirisch aufgefaßten Zusammenhang der Natur wie der sittlichen Welt beurtheilt, und worauf sie ihn als auf sein unveränderliches Gesetz zurückführt.

Ein solches Zurückführen des Besondern auf das Allgemeine, so-wie ein Hineindeuten dieses Allgemeinen in das Besondere kann nun bei einer richtigen Unterscheidung des empirischen und idealen Standpunctes gar wohl Statt finden, ohne daß es nöthig wäre, das specifisch und individuell, concret Gegebene in ein Allgemeinstes, Abstractes aufzulösen und es seiner lebendigen Eigenthümlichkeit zu entkleiden. Ein Beispiel aus der theologischen Welt wird es deutlich machen. Die christliche Lehre von Vater, Sohn und Geist ist eine positiv gegebene; sie findet zunächst innerhalb des Christenthums selbst ihren Ort, und kann bloß auf exegetisch-historischem, mithin auf empirischem Wege in ihrer wahren, individuellen Gestalt erfaßt werden. Alle philosophischen Ein- und Ausdeutungen dieses Dogma ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen es entstanden, und der religiösen Bedürfnisse, auf die es allein zunächst berechnet ist, unterliegen daher dem Vorwurfe der Willkür. Dieß hindert aber nicht, nachdem die Lehre auf ihrem eigenthümlichen historischen Boden erforscht und dargestellt worden, nachzuweisen, wie das Bedürfnisse sich das Eine göttliche Wesen unter der Form der Dreiheit zu denken, ein unter verschiedenen Modificationen hervortretendes Bedürfniß des menschlichen Geistes ist, und nach diesem einmal nachgewiesenen Bedürfnisse nun auch die historische Erscheinung selbst, ihren allgemeinsten Umrissen nach, zu beurtheilen. Damit wird dann die christlich-kirchliche Trinitätslehre noch gar nicht in die speculative aufgelöst, und eben so wenig diese auf jene hinübergedeutet. Jede bleibt vielmehr an ihrem Orte, und es wird bloß eine Beziehung beider auf einander, welche keine andere als die des Besondern auf das Allgemeine (Subsumtion) ist, zugegeben *). Bei dieser einmal gefaßten Ansicht der Sache aber ist dann freilich zu bekennen, daß die Philosophie, die es mit dem Allgemeinen zu thun hat, auch in Feststellung der Principien, wonach die Erscheinungen einer

*) Grade so führt der Grammatiker die empirisch gefundenen Sprachformen eines in der Wirklichkeit gegebenen Idioms, an denen er willkürlich nichts ändern darf, auf die Gesetze einer allgemeinen, philosophischen Sprachlehre zurück, ohne daß dadurch die Eigenthümlichkeit jener Sprache in etwas verkümmert oder verschoben würde.

besondern Religion, und somit auch der christlichen, zu beurtheilen sind, ihren Standpunct allerdings außerhalb, und somit über der letztern nehmen müsse *), womit aber keineswegs, wie man es mißverstehen könnte, ein absoluter Vorrang der Philosophie vor dem Christenthume, ein sich Stellen der Vernunft über die Offenbarung u. s. w. ausgesprochen ist. Aehnlich stellt sich ja auch die Philosophie in der Aesthetik über die Mannigfaltigkeit aller, sowie über das vollendetste einzelne Kunstwerk, im Augenblicke nämlich des Beurtheilens, ohne sich darum von sich aus zuzutrauen, ein solches zu schaffen. Ueberhaupt kann ja die Philosophie, die es nur mit dem Allgemeinen zu thun hat, keine Religion schaffen oder erzeugen, und will es auch nicht, wenn sie sich selbst versteht. Eine philosophische Religion in diesem Sinne wäre in der That ein Unding (ψευδώνυμος γνῶσις). Aber wie sie den Erkenntnißgrund zu allem in sich trägt, so auch allerdings den des religiösen Lebens, wo dieses selbst schon empirisch vorhanden ist.

Fischer, F., über den Begriff der Philosophie. Tüb., 1830. 8.
Schmid, Heinr., über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie (in der von ihm mit Fries und Schröter herausgegebenen Oppositionsschrift Bd I. Heft 1.).

§. 24.

Außer der Logik (Dialektik) und der Psychologie, als gemeinsamer Grundlage, ist es hauptsächlich das ethische Gebiet, welches mit der Theologie in nähere Berührung tritt, und auf diesem wieder vorzüglich Moral- und Religionsphilosophie.

Es könnte zwar mißlich scheinen, in der Philosophie, die mehr als jede Wissenschaft auf Einheit geht, einzelne Fächer zu bezeichnen, die der Theolog gleichsam aus ihr auszuwählen habe. Das soll aber auch so nicht gemeint sein. Vielmehr soll der Theolog wo möglich die Philosophie in ihrem ganzen Umfange kennen lernen. Demungeacht läßt sich nicht läug-

*) Schleierm. §. 33.

nen, daß die Philosophie, ihren formalen Theil abgerechnet, zwei Hauptgebiete umfaßt, welche den oben (§. 22. in der Ausführung) genannten entsprechen, nämlich das der Natur und das des Geistes, im Allgemeinen gesprochen; daher auch die altaristotelische Eintheilung in Physik, Ethik und Dialektik immer noch ihre Bedeutung hat. Die Psychologie, die wir noch neben der Logik genannt haben, und ohne deren Grundlage sich keine Logik denken läßt, nimmt an beiden Gebieten Theil, da eben die Seele (ψυχή) das Medium zwischen der Geistes- und Körperwelt ist. Alles andere aber, was nicht Logik oder Psychologie ist, welche beide Wissenschaften gleichsam die Propädeutik der Philosophie ausmachen *), fällt unter den Gegensatz einer Phänomenologie der Natur und einer Phänomenologie des Geistes. Die letztere nun, welche das ethische Gebiet im weitesten Sinne des Wortes umfaßt, ist es, welche vorzugsweise mit der Theologie in Berührung tritt, während die Naturphilosophie ihr ferner steht. Zu dem ethischen Gebiete gehört nun Rechtsphilosophie, Moral- und Religionsphilosophie **), wovon die beiden letztern wieder der Theologie am nächsten verwandt sind. Unter Religionsphilosophie verstehen wir übrigens nicht das zunächst, was man sonst auch wohl theologia rationalis nannte, ein Abhandeln der sogenannten natürlichen Religion oder der articuli mixti (Metaphysik über Gott, Unsterblichkeit u. s. w.), auch nicht jene mehr der Naturseite zugewandte ontologische Erörterung des Absoluten und speculative Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt, (wiewohl dergleichen, vom richtigen Standpuncte aus unternommen, auch mit dazu gehört;) sondern vor allem ein anthropologisches Eingehen auf die religiöse Menschennatur und ihre

---

*) Weßhalb auch diese beiden am ehesten auf Gymnasien zu betreiben sind, während die eigentliche Philosophie, im engern Sinne des Wortes, dem reifern Alter und somit den Universitätsstudien angehört.

**) Die Gründe, welche neuerlich Seebold (über Philosophie der Religion und religiöse Philosophen ff. 1830.) den Bestrebungen neuerer Zeit auf dem Gebiete der Religionsphilosophie entgegengesetzt hat, können doch wohl mehr nur einer verkehrten Richtung, als ihr selbst gelten. Eine Philosophie, die gar nichts mit der Religion zu schaffen hat, ist ein gar zu trauriges Ding.

Bedürfnisse, begleitet von der Religionsgeschichte oder der geschichtlichen Würdigung der in der Erscheinung vorkommenden Entwickelungs- und Offenbarungsformen des religiösen Bewußtseins.

§. 25.

Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme darf uns nicht irre machen; vielmehr läßt sich jedes philosophische System auf die Theologie, unbeschadet der letztern, anwenden, welches irgendwie einen Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, sowie auch hinwiederum eine gegenseitige Beziehung dieser Glieder auf einander zuläßt.

Der Einwand gegen die Anwendbarkeit der Philosophie auf die Theologie, von der Verschiedenheit der Systeme hergenommen, ist ein höchst schaler und nichtiger. Lieber müßte man dann das Denken überhaupt aufgeben, aus Furcht, daß es verschiedene Meinungen erzeuge. Dem einseitigen Supranaturalismus, der sich auf dieses argumentum ad hominem gar zu gern stützen möchte, könnte man ja mit gleichem Rechte die vielen christlichen Secten vorwerfen, die sich alle mit derselben Consequenz auf die e i n e Offenbarung stützen, wie die Systeme der Philosophen auf die e i n e Vernunft*). Der Ring Nathan's und der Hut Gellert's sagen hier gleich viel und gleich wenig aus, wie man es nimmt. Aber, gibt es nicht wirklich philosophische Richtungen, die mit dem christlichen und religiösen Leben allerdings in Zwiespalt gerathen, so daß das Eine neben dem Andern nicht bestehen kann? Dieß ist nicht zu läugnen, und wenn wir es dem schärfern philosophischen Denken überlassen müssen, das Unhaltbare solcher Richtungen wissenschaftlich aufzudecken, so bleibt uns vom theologischen Standpuncte aus nur übrig zu bekennen, daß, wenn dieselben je die Oberhand gewin-

*) In der That gaben sich auch die Apologeten des Christenthums und dessen philosophische Gegner die Vorwürfe der bei ihnen zu findenden Widersprüche in gleichem Maße zurück.

nen würden, es alsdann freilich um die Theologie geschehen wäre, weil die Religion selbst damit zu sein aufhörte. Gleichwohl hegen wir die bestimmte Ueberzeugung, daß dieß nie der Fall sein, und daß nach dem bekannten Worte Baco's eine tiefere Philosophie stets zu Gott und den göttlichen Dingen hinführen werde, während das seichte Obenabschöpfen des Schaumes die luftigen Seifenblasen eines bald zerstiebenden Atheismus gebiert. — Soll es nämlich Religion und Theologie geben, so lange es eine Philosophie gibt, (und die, hoffen wir mit Schiller, werde trotz der wechselnden Formen ewig bestehen,) so können folgende vier philosophische Richtungen, die wir als Abirrungen von der reinen Wahrheit (philosophische Häresieen) bezeichnen, nicht neben ihr Platz finden:

1. die Richtung, welche in den im Paragraphe bezeichneten Gegensätzen von Gott und Welt u. s. w. das eine,
2. die, welche in denselben das andere Glied läugnet,
3. die, welche die Gegensätze selbst vernichtet,
4. die, welche sie zu schroff heraushebt.

1. Daß das Läugnen von Gott im Gegensatze gegen die Welt, das Läugnen des Geistes im Gegensatze gegen die Materie, das Läugnen der Freiheit im Gegensatze gegen die Naturnothwendigkeit, nicht mit Religion und Theologie bestehen könne, versteht sich von selbst. Der Materialismus (Sensualismus) = Atheismus ist also von vorne herein von jedem Systeme der Philosophie, das Anspruch auf theologische Anwendbarkeit macht, ausgeschlossen.

2. Entgegengesetzt dem Materialismus ist der Idealismus (Spiritualismus), der nur Gott oder nur den Geist für Realitäten hält, somit die Welt und die Materie läugnet, und in sofern auch eine schrankenlose, absolute Freiheit lehrt, als er das Ich selbst vergöttert und die Wirklichkeit eines hemmenden Naturgebotes aufhebt. Obgleich nun diese Richtung in ihrem Ursprunge eine edlere als der Materialismus ist, und sogar bis auf einen gewissen Grad Vehikel der religiösen oder wenigstens sittlichen Begeisterung werden kann, so ist doch in der Religion der Dualismus nothwendig, weil ohne diesen die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche wegfällt, in welcher Beziehung eben das Wesen der Religion besteht. So

kann sich also auch ein reiner Idealismus mit einem theologischen Systeme nicht vertragen.

3. Bald mehr dem einen, bald mehr dem andern dieser beiden Systeme verwandt ist die Philosophie, welche den Gegensatz der genannten Glieder aufhebt, die Identitätsphilosophie, die sich in Beziehung auf den Gegensatz von Gott und Welt als Pantheismus darstellt. Weil nun aber eine solche Indifferenz der Gegensätze, wie sie diese Philosophie sucht, in der That von ihr nicht erreicht wird, so schließt sich dieselbe unvermerkt doch immer wieder entweder überwiegend an den Materialismus oder an den Idealismus an; denn entweder läßt der Pantheismus Gott in der Welt aufgehen, den Geist in der Materie versinken, die Freiheit in der Nothwendigkeit untergehen, oder er läßt die Welt in Gott untergehen, die Materie vom Geiste verzehrt und die Nothwendigkeit der Natur durch die sich der Natur einbildende Freiheit verdrängt werden. Im erstern Falle ist er atheistisch, im letztern akosmisch. Beides aber verträgt sich wieder nicht mit der Theologie, welche, wie schon gezeigt, die Realität Gottes sowohl als die der Welt fordert. Uebrigens gilt von dem idealistischen Pantheismus dasselbe, was von dem ihm verwandten Idealismus überhaupt gesagt ist, daß er sich mit einer gewissen religiösen Begeisterung zwar verträgt, aber auf die Dauer dem religiösen Leben keinen Halt zu geben vermag, weil es ihm an der Unterlage fehlt *). Nur hüte man sich wohl, alles

---

*) Das Grauenhafte dieses Pantheismus schildert Lamartine trefflich (Dernier Chant du pélerinage d'Harold p. 18.):

Le Dieu, qu'adore Harold, est cet agent suprême,
Ce Pan mystérieux, insoluble problème,
Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers
Révéle à ses regards sous mille aspects divers;
Être sans attributs, force sans providence,
Exerçant au hasard une aveugle puissance;
Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
N'ayant pour dessein qu'un éternel caprice,
Ni commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice;
Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
Et dont la raison dit: Est il? ou n'est il pas?

gleich als Pantheismus zu bezeichnen, was eine innige und lebendige Beziehung Gottes auf die Welt, ja selbst eine scheinbare Durchdringung beider voraussetzt; denn eben so wenig als eine absolute Vernichtung der genannten Gegensätze ist endlich mit einem wahrhaft religiösen Leben die

4. Richtung vereinbar, welche nicht nur, wie billig, Gott von der Welt unterscheidet, sondern ihn von derselben überhaupt scheidet, sich in schroff abgeschnittenen, dürren Gegensätzen hält und nichts Fließendes zugibt. Die meisten vorlauten Gegner des Pantheismus verfallen in das entgegengesetzte Extrem eines starren Deismus, nach welchem zwar ein höchstes, von der Welt unterschiedenes Wesen angenommen, dieses höchste Wesen aber selbst in keine weitere Berührung mit der Welt gesetzt wird. Eben so erscheinen nach diesem Systeme Geist und Materie, z. B. Seele und Leib im Menschen, wie zwei an einander geleimte Latten, (um mich eines Ausdruckes der Concordienformel zu bedienen,) und was die sittliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Nothwendigkeit betrifft, so wird gemeiniglich die erstere (pelagianisch) auf Kosten des von der Gnade abhängigen religiösen Lebens einseitig herausgehoben, während man der letztern wie einer einmal aufgezogenen Maschine ihren Gang läßt. Es ist nun klar, daß bei dieser sehr verbreiteten Ansicht jedes tiefere religiöse Bedürfniß, das ja eben auf Gemeinschaft mit Gott dringt, verstummen, jede wahre Mystik und jeder geistige Begriff von Wunder, Offenbarung, Inspiration u. s. w. verschwinden muß.

Müssen wir nun die vier Systeme des Materialismus, Idealismus, Pantheismus und Deismus abweisen, vorausgesetzt nämlich, daß dieselben mit aller Schärfe und Consequenz durchgeführt werden, (denn bloß scheinbares und in einzelnen Ausdrücken beinahe unvermeidliches Streifen an die eine oder andere Richtung meinen wir nicht,) so halten wir dagegen jedes philosophische System auf die Theologie anwendbar, welches beides, sowohl einen Unterschied zwischen Gott und Welt, Geist und Materie u. s. w., als auch eine lebendige Beziehung beider auf einander, zugibt, mithin einen relativen d. i. fließenden Dualismus bekennt. Die theologische Ansicht, der dieses

durch höhere Einheit vermittelte dualistische System zum Grunde liegt, nennen wir dann den **Theismus**, dessen Unterscheidung vom Deismus freilich eine sprachliche Willkür, aber in der Sache selbst nur zu sehr gegründet ist. Wir könnten also den Sinn unseres Paragraphs mit andern Worten auch so ausdrücken:

„**Nur das System des reinen Theismus ist**
„**seiner Natur nach auf die Theologie an-**
„**wendbar**".

Ob es nun die Philosophie von sich aus unternehme, einen solchen Theismus speculativ zu begründen, sei es von der Vernunft oder dem Gefühle aus (mit Jacobi, Fries, Bouterwek u. A.), oder ob sie ihn (mit Kant) als ein Postulat der praktischen Vernunft von dem Gebiete theoretischer Speculation ausschließe, gilt uns hier gleich. Die Entscheidung überlassen wir der Philosophie selbst. — Wollte jedoch Jemand weiter gehen, und verlangen, daß die auf die Theologie anzuwendende Philosophie nicht nur eine theistische, sondern eine **christliche** Philosophie sein solle, so wollen wir über den Ausdruck nicht rechten. Versteht man nämlich unter christlicher Philosophie eine solche, die mit den wesentlichsten Grundsätzen des Christenthums nicht gradezu im Widerspruche steht, so haben wir bis dahin eben der christlichen, d. h. einer nicht unchristlichen Philosophie das Wort geredet. Soll aber das positiv-Christliche den Stoff des philosophischen Denkens selbst ausmachen, so dürfte die Religionsphilosophie leicht ihr Gebiet überschreiten und zur Dogmatik werden. Gegen eine solche Vermischung aber des Philosophischen und Theologischen müßten wir uns wiederholt verwahren.

Kant, Imm., Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb., 1794.

Fichte, J. G., Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre. Berlin, 1806. (anregend, aber überwiegend idealistisch.)

Schelling Philosophie und Religion. Tüb., 1824.

***Jacobi**, F., von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz., 1811. 8.

Schelling Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tüb., 1813.

***Schleiermacher**, F., über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, 1799. 1806. 1821.

Clodius Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Lpz., 1808.
Eschenmayer Religionsphilosophie. Tübingen, 1811.
Köppen, F., die Philosophie des Christenthums. Bd. II. Lpz., 1813. 15.
Krug, W. Tr., Eusebiologie oder phil. Religionslehre. Königsb., 1819.
Hinrichs die Religion in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft, nebst einer Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen. (mit Vorrede von Hegel) Heidelb., 1822.
*Bouterwek die Religion der Vernunft, Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Göttingen, 1824.
Rust Philosophie und Christenthum, oder Glauben und Wissen. Mannh., 1825.
*Constant, Benj., de la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Voll. III. Par., 1825. (unvollendet.)
*de Wette Vorlesungen über die Religion. Berlin, 1817.
Suabedissen Grundzüge der phil. Religionslehre. Marb., 1831.
Fries Handbuch der Religionsphilosophie. Heidelb., 1832.

3. Von den herrschenden Geistesrichtungen in der Theologie.

a. Supranaturalismus und Rationalismus.

§. 26.

Zusammenhängend mit der Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie ist die Untersuchung, welches Recht der menschlichen Vernunft in Beurtheilung positiver (nach den Einen auf eine besondere unmittelbare Weise geoffenbarter) Lehren zukomme. Dieß führt auf den zur Zeit noch bestehenden Gegensatz des sogenannten Rationalismus und Supranaturalismus *).

*) So, und nicht „Supernaturalismus," wird wohl der Analogie wegen besser gesagt.

Vor allem ist der in der That schwankende Sprachgebrauch zu berücksichtigen, damit man sich nicht um Worte streite. Schon öfter nämlich ist bemerkt worden, und mit Recht, daß „Rationalismus und Supranaturalismus" keinen ordentlichen Gegensatz bilden, sondern daß dem letztern eher der Naturalismus, erstern aber der Suprarationalismus entgegen zu setzen wäre*). Einen Gegensatz gegen den Naturalismus bildet aber jede religiöse Welt- und Lebensansicht, die also auch in der That eine supranaturalistische (über die sichtbare Erscheinungswelt hinausgehende, ins Uebersinnliche sich erhebende) genannt werden sollte. Supranaturalismus in diesem Sinne wäre demnach der im vorigen Paragraphe bezeichnete reine Theismus, im Gegensatze gegen den Deismus sowohl als gegen den Pantheismus; denn „Naturalisten" heißen uns entweder jene Deisten, welche die ein für allemal vom höchsten Wesen geschaffene Natur rein von aller fortdauernden Wirkung Gottes auf sie abschließen und ihr somit eine von Gott unabhängige Selbstständigkeit beilegen, oder jene dem Materialismus zugewandten Pantheisten, welche Gott und Natur (Materie) als Eins fassen; während diesem Sprachgebrauche zufolge der Idealismus schon etwas Supranaturalistisches in sich trägt, obwohl er, streng genommen, die Natur eher vernichtet, als sich über sie erhebt. Es bleibt also doch zuletzt nur der reine Theismus als Supranaturalismus übrig. So weit nun können wir nicht einsehen, in wiefern der Rationalismus zu diesem Supranaturalismus irgend einen Gegensatz bilden könne. Vielmehr scheint dieser jenen nothwendig zu fordern; denn versteht man unter Rationalismus diejenige Ansicht, welche die Vernunft zum Organe übersinnlicher Wahrnehmungen macht, so liegt schon in der rechten Vernünftigkeit einer Religion ihr wahrhaft supranaturalistisches Element, und wir hätten in dieser naturgemäßen Durchdringung des Religiösen und Vernünftigen einen rationalen Supranaturalismus**) im wahren Sinne des Wortes.

---

*) Irrationalismus — ist leidenschaftliche Folgerung und hat nur den logischen Schein für sich.

**) Davon ist jener rationale Supranaturalismus, der sich gewöhnlich so

Wir müssen aber die Worte nicht bloß etymologisch, sondern so nehmen, wie sie gewöhnlich verstanden werden; und da versteht man denn eben unter Supranaturalismus dasjenige, was man eher „Suprarationalismus" oder auch in den meisten Fällen „Positivismus" nennen könnte; wiewohl auch hier wieder eine Menge von Schattirungen sich zeigt, so daß man um den Namen verlegen sein kann. Die Sache ist nämlich die: wir haben schon früher gesehen, wie das religiöse Leben nicht in allen Individuen auf dieselbe klare und kräftige Weise zur Erscheinung kommt; sondern wie es theils in einem Volke vor dem andern, theils in einzelnen Männern vor andern mit besonderer Klarheit und unter solchen Umständen hervortreten kann, daß daraus eine positive Religion entsteht. Indem nun eine solche positive Religion denen, bei welchen die Entwickelung von innen heraus nicht ohne fremde Hülfe von Statten geht, wirklich zu Hülfe kommt, erscheint sie ihnen auch nothwendig als ein göttliches Gnadengeschenk, zumal wenn ihre Manifestation noch von Erscheinungen und Begebenheiten begleitet ist, die wir uns von dem Standpuncte unserer erlangten Naturkenntnisse aus nicht genügend erklären können. Ehe und bevor noch über die Natur dieser positiven Religion selbst und über den Begriff der Offenbarung u. s. w. gestritten wird, kann sich nun hier schon eine entgegengesetzte Ansicht kund geben, lediglich nämlich in Beziehung auf den Werth, den man einer positiven Religion beilegt, und auf ihre Stellung zu der sogenannten natürlichen, d. h. zu der im menschlichen Bewußtsein liegenden und aus demselben durch Erziehung zu entwickelnden Religion. Es könnten nämlich die Einen, aller Geschichte zum Trotze, jede positive Religion als etwas der freien Entwickelung des menschlichen Geistes Widersprechendes verwerfen, und sich lediglich auf die sogenannte natürliche Religion beschränken wollen, während die Andern, mit Vernachlässigung des innerlich Gegebenen, alles Heil allein von dem äußerlich Dargebotenen er-

---

nennt, wohl zu unterscheiden, und der nicht selten ein eklektisches, principloses Gemenge von zwei in der Form, in der sie erscheinen, unvereinbaren Gegensätzen ist.

warteten. Die erstere Ansicht, in wiefern sie sich nur auf die subjective Vernunft des Einzelnen zurückzieht, könnte dann freilich mit einem übeln, dem Naturalismus und Deismus verwandten Nebenbegriffe Rationalismus heißen*), wiewohl dieß eben dann der einseitige, der falsche Rationalismus, die leere Rationalisterei wäre. Die entgegengesetzte Ansicht aber nennen wir „Positivismus"**).

Zwischen diesen beiden Extremen aber ist die mittlere Ansicht die, welche zwar die Nothwendigkeit einer positiven Religion anerkennt, sie aber nicht als ein äußerlich in sich Abgeschlossenes betrachtet, sondern in ihrem Verhältnisse zu dem ebenfalls Göttlichen, was als himmlischer Funke in eines Jeden Brust liegt, auffaßt. Dieser mittlern Ansicht treten nun in der That auch die bei, die man sonst wohl als Rationalisten bezeichnet; denn nur Wenige möchten heut zu Tage noch unter ihnen gefunden werden, welche das Heilsame einer geschichtlich gegebenen, positiven Religion nicht anerkennen. Der Streit muß also noch in etwas Anderm liegen. Und in der That dreht sich der heutige Streit nicht sowohl um die Frage von der Nothwendigkeit einer positiven Religion im Allgemeinen, worüber man im Ganzen einverstanden ist; sondern über die Natur und Eigenthümlichkeit dieser positiven Religion sind die Meinungen getheilt, ob sie nämlich zugleich eine geoffenbarte Religion sei, und in welchem Sinne? Die Vieldeutig-

*) Vgl. die rational christians in England.

**) „Indem die blinden Anhänger des Supernaturalismus, in Rücksicht „auf ihren religiösen Glauben, das Göttliche nicht annehmen als durch Ge- „setze des Denkens zu ermitteln und zu erfassen, sondern als mitgetheilt „durch eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit — nur das Factische „verehren, anbeten — gerathen sie ganz folgerichtig in Aberglauben u. s. w. „Ihre Gegner, die falschen Rationalisten, die alles Bestehende, jede Thatsache nur gelten lassen wollen, insofern sie dieselbe „mit ihrer Vernunft oder eigentlich — mit ihrem Verstand erklären „können — nirgend eine factisch einwirkende Macht Gottes aner- „kennen — jede Erkenntniß durch Anschauung als Phantasterei „verschreien — diese gelangen allgemach in der consequenten Entwickelung „ihres Grundsatzes — zum Unglauben." Gehring über die Wirren und Wandelungen im Kirchlichen und Politischen. Ffk., 1831, S. 35.

keit des Wortes Offenbarung (bald als **revelatio**, bald als **manifestatio** u. s. f.) hat auch hier zu mancherlei Verwirrung im Streite geführt, indem bald die Supranaturalisten als die Offenbarungsgläubigen, die Rationalisten als Gegner der Offenbarung gefaßt wurden, bald aber auch wieder die Rationalisten eine Offenbarung in ihrem Sinne anzunehmen vorgaben. Von dem religiösen Standpuncte aus, den wir als den eigentlichen Supranaturalismus bezeichnet haben, an dem auch der Rationalist Theil nimmt, muß jede Mittheilung des Göttlichen an uns, sei sie innerlich oder äußerlich (durch Vernunft oder durch Geschichte vermittelt), als ein von Gott Geoffenbartes erscheinen, und in so weit haben auch die sogenannten Rationalisten nicht selten von einer innern Offenbarung (durch die Vernunft) und einer äußern (durch Bibel und Christenthum), welche sich gegenseitig bedingen und ergänzen, gesprochen. Aber damit sind die gewöhnlich sogenannten Supranaturalisten nicht zufrieden. Wenn auch gleich die Gemäßigtern unter ihnen nicht in Abrede stellen, daß auch in der Vernunft ein ἀνάλογον des Göttlichen sich finde, während freilich die Strengern auch dieses läugnen und die Vernunft sogar als ein verderbliches, ungöttliches Sündenerbstück verschmähen; so stimmen sie doch darin gegen die Rationalisten überein, daß die geschichtlich gewordene, positive Offenbarung noch in einem ganz innern Sinne und auf eine unmittelbarere Weise geoffenbart sei, als die Wahrheiten der Vernunft. Der Supranaturalist im geläufigen Sinne des Wortes unterscheidet sich also darin vom Rationalisten, daß er sich nicht wie dieser begnügt, Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe überall in Natur, Vernunft und Menschengeschichte zu erkennen, wobei allerdings ein Mehr und Minder Statt finden kann; sondern daß er gleichsam in diese Wunderwelt mannigfacher göttlicher Offenbarungen eine zweite Wunderwelt hineinbaut, welche specifisch von der erstern unterschieden ist, und zu welcher auch diese selbst wieder nur in das Verhältniß der Natur tritt. Indem er nun, von seinem Standpuncte aus, sowohl die Nothwendigkeit als die Wirklichkeit und Möglichkeit einer noch über die, selber wieder zur Natur gewordene, Vernunft hinausgehenden Offenbarung dar-

zuthun sucht, erscheint ihm der Rationalismus, welcher diese höhere Offenbarungspotenz entweder läugnet oder als Problem dahin gestellt sein läßt, selbst wieder als ein, wenn auch sittlich veredelter, Naturalismus. Nach ihm ist die positive Offenbarung auf eine ganz andere, von der übrigen providentiellen Leitung Gottes völlig verschiedene, absolut wunderbare Weise in die Menschheit getreten, so daß die göttliche Erleuchtung, welche den Verkündigern jener Religion zu Theil geworden, eine rein übernatürliche ist, und zwar nicht in dem Sinne übernatürlich, wie alles Uebersinnliche, sondern noch irgendwie darüber hinaus. Nun liegt es mehr oder weniger in der Art und Weise aller positiven Religionen, daß sie die Geheimnisse des religiösen Lebens nicht auf dem Wege schulgerechter Begriffe, in abstracter Lehrform, sondern in kühnen Bildern, in der Sprache eines durch Begeisterung erhöhten Lebens, in der Form von Weissagungen, Orakeln u. s. w. vortragen; auch erscheinen sie gewöhnlich in Begleitung von wunderbaren Thatsachen u. s. w., wobei dann, auch das Unläugbare solcher Erscheinungen zugegeben, nur die Frage bleibt, ob das Außerordentliche ein schlechthin Anderes und Höheres als das sei, was uns auch auf dem ordentlichen Wege geistiger und sittlicher Entwickelung durch Gottes Gnade zukommt, oder ob es nur in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit seinen Grund habe, und am Ende auf dasselbe nur unter verschiedener Form hinauslaufe. Der unbefangene religiöse Sinn nimmt solche Offenbarungen auf, ohne weiter darüber zu grübeln, und ohne daß ihm einfiele, eine so strenge Scheidewand zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen in dieser Hinsicht zu ziehen. Im ersten Augenblicke der Begeisterung denkt Niemand daran zu fragen, ob das Göttliche, das vom Himmel zu ihm kommt, auch so oder anders hätte kommen können, so wenig als der Liebende fragt, ob ihm das Geliebte nicht auch anderswoher hätte gesandt werden mögen. Alle Kräfte der innern Welt sind dann rege, der Himmel ist geöffnet, die Engel steigen auf und nieder (Joh. I, 51.), Söhne und Töchter weissagen, die Aeltesten haben Träume und die Jünglinge Visionen (Joel III, 1.). Erst wenn der Himmel wieder geschlossen und der Geist der

Weissagung gewichen ist, dann fragen die Weisen der Welt: wie ist dieß zugegangen? und auf den großartigen religiösen Supranaturalismus des Lebens folgt der ausschließende, nicht selten engherzige dogmatische der Schule. An den Offenbarungsglauben schließt sich die Offenbarungstheorie, und um diese hauptsächlich dreht sich dann der Streit.

Bis dahin haben wir den Begriff des Supranaturalismus nur im Allgemeinen erörtert. Es muß jetzt aber noch gefragt werden, worin der christliche Supranaturalismus als solcher bestehe, und in welches Verhältniß der christliche Rationalismus zu ihm trete; denn der Supranaturalismus ist nicht an sich schon etwas Christliches, so wenig als der Rationalismus etwas Unchristliches. Es gibt einen jüdischen, mahomedanischen, indischen Supranaturalismus u. s. w., und es bleibt also dem christlichen Supranaturalisten immer noch übrig, die Richtigkeit und Göttlichkeit der Offenbarung, auf die er sich beruft, gegen fremde Offenbarungsweisen zu vertheidigen (s. Apologetik), wozu er aber selbst wieder eines allgemeinen Maßstabes bedarf, den ihm die Vernunft in letzter Instanz gibt, und wo er sich also auf den Standpunct des Rationalisten wenigstens für Augenblicke zu stellen genöthigt sieht. Aber auch der christliche Supranaturalismus erscheint unter verschiedenen Gestalten. Ein anderer ist der katholische Supranaturalismus, der die Offenbarung als eine in der Kirche fortgehende faßt, ein anderer der protestantische, der sie allein in der Bibel findet, wieder ein anderer der quäkerische, der auf das innere Licht baut. Selbst unter den protestantischen Supranaturalisten hat der Supranaturalismus nicht überall dasselbe Gepräge, noch ruht er auf derselben einen Grundlage, eine Erscheinung, auf die, wie mich dünkt, im Streite noch nie genug Rücksicht genommen worden ist. Die streitigen Ansichten nämlich über Offenbarung überhaupt sind von der oben behandelten Frage abhängig, worin das Wesen der Religion bestehe, ob in der Erkenntniß, im Gefühle oder in der That; denn wie ich die Religion fasse, so fasse ich auch die Offenbarung, die auf sie Bezug hat.

Wir können nun nicht läugnen, daß der ganze Streit zwischen Supranaturalisten und Rationalisten, wie er meh-

rere Jahrzehende hindurch geführt worden, hauptsächlich mit der Ansicht zusammenhing, welche das Wesen der Religion einseitig in die Erkenntniß setzt; und in der That hätte man sich vielen Streit hierin ersparen können, wenn man die Sache vielleicht an einem andern Ende angefaßt hätte. Hier erscheint dann der evangelisch-protestantische Supranaturalismus, indem er die Offenbarung in die Bibel, und zwar, streng gefaßt, in die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. und N. T. einschließt, recht eigentlich als biblischer Positivismus. Nach diesem Systeme, das im geläufigsten Sinne des Wortes der strenge Supranaturalismus heißt, ist die heilige Schrift das Buch, welches nicht nur alles in sich schließt, was der Christ zu glauben hat, sondern auch Aufschluß über Dinge ertheilt, die den Glauben zunächst gar nicht berühren, sondern metaphysischer, kosmologischer Art sind u. s. w. Dieser Ansicht ist es genug, daß etwas, gleichviel wo und wie, in einem kanonischen Buche stehe, um solches unbedingt als einen unmittelbaren Ausspruch göttlicher Wahrheit zu verehren, vor dem jede Einsprache der Vernunft verstummen muß. Nach dieser Ansicht, welche die Begriffe Offenbarung und Bibelinspiration völlig identificirt, waren die Verfasser der heiligen Schrift über allen, auch physikalischen, chronologischen Irrthum u. s. w. erhaben; und somit muß ihr alles als Rationalismus erscheinen, was in den mosaischen Urkunden, wie auch in denen des Christenthums, das Wissenschaftliche von dem Religiösen, das Zeit- und Ortgemäße von dem Wesentlichen scheidet, sich über die Authentie der biblischen Bücher, über Integrität des Kanons u. s. w. ein freieres Urtheil erlaubt, und das Dogma von einer durchgängigen wörtlichen Inspiration in Zweifel zieht.

Bedeutend gemildert erscheint indessen der positiv-biblische Supranaturalismus, so ausgedrückt: Gott habe durch außerordentliche Veranstaltungen gewisse Erkenntnisse früher zur Reife gebracht, als die ihrer Vernunft überlassene Menschheit von sich aus darauf gelangt sein würde. Diese höhern Glaubenswahrheiten, übrigens auch auf einem übernatürlichen Wege mitgetheilt, seien nun in der Bibel enthalten, wobei man jedoch immerhin einiges als Anbequemung (Accommodation) an die

Schwäche der Menschen fassen, und überhaupt nicht alles gar zu buchstäblich nehmen müsse. Auch sei dem N. T. jedenfalls ein Vorzug vor dem alten einzuräumen, und auf Zeit- und Ortsverhältnisse billige Rücksicht zu nehmen. Diese Ansicht, der es zwar an wissenschaftlicher Schärfe fehlt, die sich aber der ungekünstelten, schlichten Denkweise des gesunden Menschenverstandes in der Regel besser zu empfehlen weiß, als die streng durchgeführte Folgerung des einen oder andern der beiden streitenden Systeme, hat auch unter dem Namen eines „rationalen Supranaturalismus" bei vielen achtungswerthen Gelehrten, wie bei der Mehrzahl gebildeter Laien Beifall gefunden.

An sie schließt sich dann, im Ganzen genommen, auch der Supranaturalismus derer an, welche die Religion vorzüglich in das Sittliche und somit in die That setzen. Nach ihnen ist dann die Offenbarung die äußerliche Promulgation des Sittengesetzes*), verbunden mit providentiellen Veranstaltungen, die sittlichen Zwecke in der Erziehung des Menschengeschlechtes um so sicherer zu erreichen. In streng positiver Gestalt gefaßt, würde diese Ansicht, in welcher das Gesetz als die eigentliche Offenbarung gefaßt wird, in das Judenthum zurückführen.

Wesentlich verschieden aber wird sich der Offenbarungsbegriff bei denen herausstellen, welchen die Religion zunächst Sache des Gefühls und des fromm begeisterten Lebens ist. Da nämlich nach dieser Ansicht weder die Erkenntniß noch die That der einzige und letzte Zweck der Religion ist, so wird auch nach ihr das Wesen der Offenbarung nicht sowohl in Mittheilung von gewissen Wahrheiten und Pflichtgeboten, als vielmehr in einer herrlichen Entfaltung des innern Lebens, in überschwänglicher Manifestation des Unendlichen, in der Fülle religiöser Begeisterung, in urthätiger Kraftentwickelung des höhern Bewußtseins, in Mittheilung von neuen Kräften an die Menschheit u. s. w. bestehen. Zwar wird nach dieser Ansicht, „wenn geoffenbart wird, auch auf die erkennende

*) So bei Fichte Kritik aller Offenbarungen.

„Thätigkeit und Kraft eingewirkt; aber daraus folgt keineswegs,
„daß sofort die Offenbarung Gottes für eine göttliche (un-
„mittelbare, neue, übernatürliche) Mittheilung gewisser, mehr
„oder minder übervernünftiger Begriffe rc. zu erklären sei...;
„sondern die wesentlich neue Bestimmtheit der Erkenntniß-
„weise entsteht in Begleitung und Gefolge einer das
„menschliche Leben oder den menschlichen Zustand überhaupt
„erneuernden Thätigkeit, nämlich der erlösenden
„Thätigkeit Gottes"*). Nach dieser in neuerer Zeit sich im-
mer mehr Geltung verschaffenden Ansicht von Offenbarung
(=Erlösung?), die auch wesentlich mit der von Schleiermacher,
de Wette u. A. übereinstimmt, bildet dann nicht sowohl die
Lehre von Schriftinspiration u. s. w. den Prüfstein, woran
die divergirenden Systeme zu erkennen wären, als vielmehr
die Christologie und die Ansicht darüber, welche Stellung das
Erlösungswerk Christi in dem Ganzen der Menschengeschichte
einnimmt.

Uebrigens wird sich auch bei denen, die mit ihrer Ansicht
von Religion im Allgemeinen auf dem Boden des Gefühls ste-
hen, eine Verschiedenheit in Beziehung auf das, was ihnen
Offenbarung auf diesem Gebiete heißt, zeigen. Während näm-
lich den Einen die Erscheinung des Göttlichen in der Mensch-
heit, durch mannigfache Stufen hindurchgehend, in Christo den
höchsten Gipfel und eine subjectiv mit dem Glauben zu er-
fassende Vollendung erreicht zu haben scheint, ohne daß sie je-
doch einen allzu strengen Unterschied zwischen den vorchristlichen
Erweisungen göttlicher Gnade und dem in Christo erschienenen
Heile machen, (vgl. die alexandrinische Logosidee,) ziehen An-
dere eine schroffere Grenzlinie zwischen dem Allgemeinreligiö-
sen und dem Specifisch-Christlichen, und unterscheiden daher
die christliche Offenbarung, die ihnen mit der Erlösung

*) Nitzsch System der christlichen Lehre. Bonn, 1831. S. 44.
Vgl. damit Twesten Dogmatik S. 345.: „Unter Offenbarung ver-
„stehen wir die Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heil
„des gefallenen Menschen, in ihrer ursprünglichen Wirkung auf die mensch-
„liche Erkenntniß." und Fischer Einleitung in die Dogmatik. Tüb.,
1828. S. 36. ff.

und dem Leben der Gnade gleichgilt, aufs allerbestimmteste von dem, was etwa sonst noch Edles und Großes auf dem religiösen Gebiete erschienen ist. Die erstere Ansicht, die wir auch den universalistischen Supranaturalismus nennen könnten, hat vorzüglich in Herder*), die letztere, der particularistische, specifisch-christliche, hat vorzüglich in Schleiermacher ihren Repräsentanten gefunden. Will man nun die letztere ausschließlich oder in einem eminenten Sinne Supranaturalismus nennen, da sie in der That mit Augustin einen scharfen Gegensatz zwischen natura et gratia annimmt, und unter der erstern alles befaßt, was nicht in das christliche Lebensprincip aufgenommen und in eine neue Creatur verwandelt ist, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Wir haben dann einen gesteigerten Supranaturalismus, einen Supranaturalismus in der zweiten Potenz. Nur aber hüte man sich, diesem Supranaturalismus den Rationalismus direct entgegensetzen zu wollen; denn dieser, als bloßer Gegner eines den freien Vernunftgebrauch hemmenden Positivismus, verträgt sich mit dem eben bezeichneten modernen Supranaturalismus vollkommen; wenn er gleich nicht grade nothwendig dazu gehört oder daraus hervorgeht. Was aber diesem Supranaturalismus als Widerspiel entgegenzusetzen wäre, ist vielmehr das, was sich kirchengeschichtlich unter der Form des Pelagianismus und Semipelagianismus ausgebildet hat, und was nicht selten bei denen zum Vorschein kommt, die in anderer Hinsicht, d. h. in Beziehung auf die Mittheilung von Erkenntnissen rc., Supranaturalisten heißen.

Man sieht nun aber eben daraus — und das sollte der Zweck dieser Auseinandersetzung sein — wie wenig mit der Bezeichnung Supranaturalismus und Rationalismus gesagt ist, wenn man sich nicht über gewisse Suppositionen verständigt. So kann der Eine in einem gewissen Sinne Rationalist heißen (z. B. im Dogma von der heiligen Schrift, in der Angelolo-

---

*) Die gesammelten Stellen darüber in Herder's Dogmatik. Jena, 1805. S. 20. unter: „Offenbarung." An diese Ansicht schließen sich mehr oder weniger de Wette, Kähler, Baumgarten-Crusius, Hase; strenger an die Schleiermachersche Twesten, Nitzsch, Lücke, Ullmann an.

gie, Eschatologie u. s. w.), während er in einem andern Stücke (z. B. in der Lehre von den beiden Naturen, in der Lehre von der Sünde und Erlösung) entschiedener Supranaturalist ist, und umgekehrt. (Man vergleiche z. B. den Supranaturalismus eines Schleiermacher, Marheinecke, de Wette auf der einen, und den eines Reinhard, Bretschneider, Schott auf der andern Seite.) Sollten wir jedoch der Abkürzung wegen zu Ausdrücken der Schule greifen müssen, so würden wir jenen positiven Supranaturalismus, der sich an die einmal gegebene Mannigfaltigkeit des geoffenbarten dogmatischen Denkstoffes hält, den materialen, den, der mehr ein Zuhülfekommen der Erkenntniß in der Offenbarung sieht, den formalen, jenen, der die religiöse Idee selbst, wo sie immer erscheinen mag, für die Offenbarung hält, den idealen (universalistischen), den aber, der sie nur im Christlichen verwirklicht sieht, den christlich-realen (specifischen) Supranaturalismus nennen; wiewohl wir auch hier zugeben, daß nicht alle die verschiedenen Gestaltungen in einen geeigneten Rahmen sich fassen lassen.

§. 27.

Den Streit dieser Systeme selbst zu schlichten, kann nicht Aufgabe der Encyklopädie sein. Es wird vielmehr hinreichen, darauf aufmerksam zu machen, wie nur auf dem Wege einer tiefern psychologischen Erforschung unserer religiösen Anlagen und Bedürfnisse einerseits, und einer unpartheiischen geschichtlichen Würdigung der positiven Thatsachen des Christenthums andererseits, dieser wichtige Streit seiner Entscheidung nahe gebracht werden kann.

Wenn wir im vorigen Paragraphe die Gegensätze aus einander gestellt haben, so sollte dieß keineswegs geschehen, um sie von hier aus zu vermitteln. Haben wir den Theologen dahin gestellt, von wo aus er die verschiedenen Systeme übersehen, und ihm den Faden gegeben, an dem er sich durch das anfänglich

ihm so scheinende Labyrinth hindurchwinden kann, so ist unsere Aufgabe erfüllt. Nichts ist der ächten Wissenschaft gefährlicher, nichts gleicht einer gehässigen captatio mehr, als wenn ein Lehrer, gestützt auf die Ueberlegenheit seines Geistes, den Jünger zum voraus in den Streit der Partheien hineinziehen und ihn durch bestechliche Redensarten für die eine oder andere derselben gewinnen will. Bekannt werden soll der Anfänger allerdings mit allem, was auf seinem Gebiete vorgeht, und hingewiesen werden an die Mittel, deren er sich zu bedienen, an die Werkzeuge, die er zu gebrauchen hat bei der Arbeit. Geschichte und Philosophie, das sind die beiden großen Führer auf der theologischen Lehrbahn, und an sie sind wir auch bei dem Streite über Rationalismus und Supranaturalismus gewiesen. Je mehr wir mit ächt philosophischem Geiste die religiöse Menschennatur in ihren tiefsten Geheimnissen belauschen, je mehr wir mit Klarheit und Schärfe des Gedankens, aber auch mit der dazu nöthigen Innigkeit des Gefühls und Begeisterung des Herzens den religiösen Anlagen und Bedürfnissen nachspüren, desto mehr werden wir sowohl einerseits den Umfang, als auch andererseits die Grenze unserer speculativen Kraft erkennen lernen; desto lauter wird sich das Bedürfniß des Glaubens neben dem mit dem rechten Glauben gar wohl verträglichen Wissensdrange und Forschungstriebe geltend machen. Nicht nach außen allein in die transcendentalen Höhen einer nicht selten schwindligen Metaphysik wird sich der Schwung des speculativen Gedankens zu erheben versuchen; sondern nach innen zu wird sich die ächte religionsphilosophische Reflexion wenden, und auf dem Wege einer aus der Tiefe der innern Selbstbeobachtung und Erfahrung geschöpften Anthropologie wird am ehesten ein Mißverständniß sich lösen, das sich eben großentheils aus der Vernachlässigung dieser heiligsten aller Pflichten erklärt. Und diese, von allen schon gemachten Systemen unabhängige, psychologische Selbstbeobachtung ist in der That eine des ächten Rationalismus allein würdige Aufgabe, während sich der flache, geist- und gemüthlose Doppelgänger desselben, der sich aber auf den Namen am meisten zu gut thut, damit begnügt, das von Andern Vorgekaute bis zum Ekel wiederzukäuen, und

nicht selten sogar die als Gegner anfeindet, die es wagen, um einen Schacht tiefer zu graben, als die Vorgänger*). Sie ist aber auch die Aufgabe des ächten Supranaturalismus; denn nur dem geziemt, über Nothwendigkeit der Offenbarung ein Wort mit zu sprechen, der die eigene Kraft versucht hat und dem Zweifel in dessen Irrgängen und Verzweigungen gefolgt ist, nicht aber dem, der aus Trägheit des Geistes oder Feigheit des Herzens und Schlaffheit des Willens die Prüfung, welche das Wort Gottes selber fordert, unterläßt (1 Thess. V, 21.). Mit der psychologischen verbinde sich aber die unbefangene, historische Forschung. Je mehr wir mit jener Achtung, die wir der Geschichte unseres Geschlechtes überhaupt schuldig sind, die Gestaltungen des religiösen Glaubens unter den verschiedenen Völkern verfolgen, die Systeme der religiösen Denker durchgehen und sie prüfend mit dem Worte der Schrift und der Lehre des Evangeliums zusammenhalten, je mehr wir dann das äußerlich Geoffenbarte mit dem innerlich Gegebenen zusammenhalten, eins auf das andere beziehen, eins durch das andere ergänzen und beleuchten, desto mehr wird sich jene freie Harmonie des Geistes in uns gestalten, die von dem finstern Grübelgeiste des verdumpfenden Aberglaubens eben so weit entfernt ist, als von der seichten Leichtfertigkeit eines hochmüthig absprechenden Unglaubens, und in dem Bekenntnisse, daß, wie man es nimmt, alles göttlich und alles menschlich ist (πάντα θεῖα, ἀνθρώπινα δὲ πάντα), wird sich das Streitende, mit immer steigender Beruhigung für die Wahrheit suchende Seele, zu vereinen streben.

§. 28.

Für die Zwecke des praktischen, christlich-kirchlichen Lebens ist schon viel gewonnen, wenn man einerseits den

---

*) Man denke an das Geschrei über Mysticismus, Pantheismus und über die Gefühlstheorie, das nicht selten die erheben, welche dem freien Vernunftgebrauche sonst so kühn das Wort reden. Soll man sich dann wundern, wenn sich Viele unter solchen Umständen den Namen „Rationalist" mit Recht verbeten?

freien Vernunftgebrauch so weit gestattet, daß unbefangene Forschung und somit eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie möglich wird, und wenn andererseits der fromm begeisterte Sinn sich so weit mit dem christlichen Leben der kirchlichen Gemeinschaft befreundet, daß er in Jesu Christo die absolut vollständigste, geschichtliche Gottes-Offenbarung, das sittlich-religiöse Ideal der Menschheit und den Stifter des Reiches Gottes auf Erden aufrichtig anerkennt.

Es ist schon öfter bemerkt worden, daß der Streit zwischen Supranaturalisten und Rationalisten ein Streit der Wissenschaft, der Schule sei, und das kirchliche Leben nicht unmittelbar berühre. Und in der That läßt sich nachweisen, wie der Gegensatz, so wie er jetzt unter uns lebt, erst später, und allerdings erst in Folge wissenschaftlicher Untersuchungen, sich gebildet hat. Die Bedingungen dazu waren freilich schon früher gegeben, und wie es nun, wie wir oben (§. 23.) gezeigt haben, von jeher Freunde und Gegner der philosophischen Untersuchung gab, so gab es in Verbindung damit von jeher solche Geister und Gemüther, welche, ihrer Grundstimmung und Richtung nach, mehr dem Rationalismus und solche, welche mehr dem Supranaturalismus verwandt sind. (Man vgl. Origenes, Scotus, Abälard, Zwingli auf der einen, Tertullian, Augustin, Luther, Calvin auf der andern Seite*).) Nichts ist also unbilliger, als auf Ausscheidung des Rationalismus aus der kirchlichen Gemeinschaft anzutragen; eine unprotestantische Forderung, die auch bei den besser Denkenden unter den warmen und aufrichtigen Vertheidigern des Offenbarungsglaubens den gerechtesten Unwillen erregt hat.

---

*) Ueberhaupt wäre es schwer zu sagen, ob das Princip der Reformation ein supranaturalistisches oder ein rationalistisches gewesen? obwohl jede Parthei diese weltgeschichtliche Begebenheit zu ihren Gunsten in Anspruch nehmen möchte. Beides kommt zum Vorschein, wiewohl der Unbefangene eingestehen wird, daß das supranaturalistische Element, freilich auch in einem nothwendigen Zusammenhange mit der Zeit, das vorherrschende war.

Betrachten wir nun den Streit von der praktischen Seite, von Seiten des unmittelbaren Eindruckes, den er, ohne auf die einzelnen Unterscheidungen einzugehen, auf den beobachtenden Laien machen dürfte; so erscheinen uns die Rationalisten wesentlich als die Vertreter der freien, wissenschaftlichen Forschung, die Supranaturalisten als die Bewahrer des positiven Glaubens, der christlich-kirchlichen Interessen und als Vertreter der praktischen, volksgemäßen Frömmigkeit; daher auch gewöhnlich die Letztern den Erstern Unglauben, diese jenen wieder Unwissenschaftlichkeit vorwerfen. Solche Vorwürfe beruhen aber beiderseits auf einer unwürdigen Folgerungssucht, und treffen meist nur bei den Uebertreibungen zu*). Vor den Extremen aber allein soll der Anfänger gewarnt werden, nämlich einerseits vor jener Verdumpfung und Beschränkung des Geistes, die in gänzlicher Befangenheit des Buchstabens zum crassesten Anthropopathismus und somit zum hirnlosen Aberglauben (Köhlerglauben) hinführt, andererseits vor jener bloß verneinenden, aushöhlenden, alles Lebens, alles Schwunges und aller Wärme ermangelnden Aufklärerei, die in ihrer eingebildeten Weisheit vom herzlosen Unglauben nicht mehr weit entfernt ist. Zwischen diesen beiden Aeußersten ist Raum genug für die geistige Eigenthümlichkeit vorhanden, deren freie Entwickelung von jedem gewünscht werden muß, der nur im Zusammenwirken a l l e r Kräfte die Lösung der unendlichen Aufgabe der Wissenschaft für möglich hält. Mit Achtung vor jeder Ueberzeugung werde das eine wie das andere System vor den Blicken des Lehrlings enthüllt, und lieber gehe man in der Würdigung des Gegners zu weit, als daß man durch barsches Absprechen auf die eine oder andere Weise den Dünkel im jüngern Geschlechte nähre; ein Frevel, der sich schwer rächt! Die ächte Wissenschaftlichkeit fordert jedenfalls ein mit dem höchsten Grade von Selbstverläugnung unternommenes

*) „So lange die Rationalisten nicht unvernünftiger Weise die Su„pernaturalisten für unvernünftig erklären, und die Supernaturalisten „nicht unchristlicher Weise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat „der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische „Bedeutung.“ Danz Encykl. S. 103—105.

Eingehen in fremde Ansichten, geduldiges Verweilen bei denselben, partheiloses Abwägen der Gründe, und ein behutsames Urtheil. Betrachten wir nun mit solcher Gesinnung das System des Supranaturalismus und die Darstellungen seiner verschiedenen Verfechter, so werden wir, falls wir auch den rationalistischen Maßstab mitbringen sollten, wohl davor behütet werden, hier bloße Beschränktheit, Geistesschwäche, Verfinsterung zu erblicken; sowie wir umgekehrt, bei Beurtheilung der rationalistischen Lehrgebäude, auch vom supranaturalistischen Standpuncte aus in keinerlei Verketzerung und Verdächtigung einstimmen werden. Gleichwie schon Lessing irgendwo über das orthodoxe Kirchensystem gesagt hat, „daß es keineswegs ein bloßes Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei;" so wird sich auch kein Billiger anmaßen, die Namen der neuern, mit nüchterner Besonnenheit kämpfenden Vertheidiger des Supranaturalismus, die ehrwürdigen Namen eines Storr, Reinhard, Knapp, Heß, J. G. Müller, Flatt, Schwarz, Steudel aus der Reihe der wissenschaftlichen Heroen zu streichen, eben so wenig, als er die tiefern und nicht selten aus einer geistreichen Lebens- und Geschichtsbeobachtung geschöpften Beweisgründe eines Hamann, Claudius, Lavater, Feßler, Schubert, Steffens, Heinroth, Tholuck mit dem hochfahrenden Anathem des „theologischen Unsinnes" brandmarken wird. Mit demselben Rechte müßte er dann das Meiste von dem, was wir von Augustin, Thomas a Kempis, Calvin, Luther, Spener, Pascal, Fenelon, ja selbst nicht weniger von dem, was wir von Herder, Klopstock, A. Haller und Lessing besitzen, und wessen wir uns doch Alle rühmen, in die Lethe des absichtlichen Ignorirens versenken wollen. Von der andern Seite aber wird auch kein wohldenkender, von dem Geiste christlicher Milde durchdrungener Supranaturalist das Andenken der Männer antasten wollen, die in der Zeit des philosophischen Erwachens dem in todte Formen versunkenen Kirchenglauben mit offener, heiterer Stirn, der auch mit kindlich frommer Ahnung des Bessern, das daraus erblühen sollte, freimüthig entgegentraten, eines Semler, Garve, Zollikofer, Jerusalem, Spalding, Teller, Resewitz u. s. w., deren Leben man nur zu betrachten, deren Schriften und

Briefwechsel man nur zu lesen braucht, um sich davon zu überzeugen, wie heilig, wenigstens den Meisten unter ihnen, Religion und Christenthum waren, und wie keine zerstörende, sondern erhaltende Tendenz ihre kühnen Schritte leitete*). Müßte er doch auch aus den ältern, von der Kirche hochgeachteten Werken eines Justin, Clemens, Origenes, selbst eines Athanasius, Chrysostomus und Augustin, aus denen eines Zwingli und Melanchthon, eines Grotius und Sam. Werenfels so manches verwischen, was, beim Lichte besehen, die Spuren des Rationalismus an sich trägt! Zu geschweigen der gesegneten, praktischen Wirksamkeit, deren sich auch unter den rationalistischen Theologen im Predigt= und Schulfache Manche zu erfreuen gehabt! Ja, die Sache ins Große genommen, darf nicht vergessen werden, was auch von Nichttheo=

*) Man vergesse doch nie, daß der Rationalismus dieser Männer sich grade im strengsten Gegensatze gegen den aus England und Frankreich herübergekommenen und auch in Deutschland sich verbreitenden Deismus und Naturalismus entwickelte, und man wird aufhören, diese letztern mit dem Rationalismus in einen Topf zu werfen. Eben weil die Deisten bei ihren Angriffen auf das positive Christenthum sich an das zuerst wagten, was sich am leichtesten angreifen ließ, was aber der Rationalismus von seinem Standpuncte aus für das Unwesentliche hält, glaubten die wohlmeinenden Vertheidiger um so sicherer das Wesentliche zu retten, wenn sie das Unwesentliche preisgaben. Daß sie sich nun in Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen getäuscht haben können, und daß beim Loslösen der Schale bisweilen auch etwas vom Kerne mitging, soll nicht geläugnet werden. Aber ein Fehler der Einsicht ist noch kein Fehler des Herzens. Wie erglühet im frommen Eifer ein Jerusalem gegen Voltaire und Rousseau, und wie edel sticht der gewissenhafte Semler gegen den frivolen Bahrdt ab! Wie brüderlich vertrugen sich aber auch die damaligen Supranaturalisten mit den Bekennern des Rationalismus! Jacobi und Claudius, Hamann und Herder blieben Herzensfreunde auch bei der Verschiedenheit ihrer Ansichten; und wie verwandt im höhern geistigen Sinne fühlten sich der feurige Lavater und der nüchterne, klare, aber zartfühlende Spalding! O man höre doch auf, diese Zeit der Achtzigerjahre u. s. w. zu verlästern! Sie war eine schöne Zeit. Man sprach weniger von Gemüth, (wie Kähler richtig wo bemerkt,) aber man hatte Gemüth. „Und eben dieses Gemüth, diese treuherzige, unschuldige, „nichts Arges befahrende, freudige Neigung zu allem, was Geist und „Herz zu entwickeln, zu befreien, zu veredeln schien, eröffnete jenen Kampf „um Licht, welchen die Genannten und so viele Andere geführt haben." —

logen, aber unter überwiegend rationalistischem Einflusse, für die Bildung der verschiedensten Volksclassen seit den letzten Jahrhunderten und Jahrzehenden gethan worden; wobei dann zu bedenken, ob wirklich dem ächten Christenthume damit gedient wäre, wenn das, was Thomasius, Spinoza, Leibnitz, Kant, Jacobi, Fichte, Fries u. A. auf dem Wege der Speculation, was Rousseau, Basedow, Salzmann, Campe, Pestalozzi auf dem der Erziehung, was Sterne, Swift, Lichtenberg, Engel, Wieland, Hippel, Schiller, Göthe, Jean Paul, Tieck, Hebel auf dem der Dichtung und des tiefern Humors, ja selbst, was manche geschätzte Erbauungsbücher auf dem Wege der Andacht für die Bildung des ganzen neuern Europa angebahnt und ins Leben geführt haben, mit Einem Streiche wieder vertilgt, und in die Zeiten der Concordienformel u. s. w. zurückgeführt werden könnte! Das mögen doch die Reactionsmänner zwei für einmal bedenken. Sie mögen bedenken, daß, wenn z. B. die Naturwissenschaften immer unter der Censur einer supranaturalistischen Theologie geblieben wären, wir manche nützliche Entdeckungen entbehren müßten, welche sie jetzt selber gern zur Verbreitung des Christenthums und zur Beförderung der neuern Bildung und Gesittung benutzen! Sie mögen bedenken, daß die Grundsätze der Gewissensfreiheit, die wenigstens ein Theil von ihnen für die Partheien in Anspruch nimmt, von denen sie die Forterhaltung ihrer Grundsätze hoffen, selbst unter dem Einflusse der ihnen verhaßten freiern Denkweise entstanden sind, und wenn sie dann mit Recht erwiedern, daß sie darum nicht alles gut heißen, was jene Zeit gebracht, so mögen sie doch des billigen Sprüchleins gedenken hanc veniam etc.! Ja, Supranaturalismus und Rationalismus, sie haben beide schon zu tief in die Volksbildung, namentlich in die deutsche, eingegriffen, und die in die Masse verarbeiteten Stoffe gähren, den Meisten unbewußt, in und neben einander. Man lasse sie ausgähren, und traue doch einiges wenigstens auf die gute Natur des für die verschiedensten Eindrücke empfänglichen Menschengemüthes und des gesunden Menschenverstandes, die sich in dem bunten Allerlei der Meinungen oft mit bewundernswürdigem Takte zurechtfinden, und den Honig aus den Blumen zu ziehen

wissen, indeß die Hirten durch unzeitiges Geschrei die Heerden oft mehr irre machen, als förderlich leiten *).

Auch der Theologie studirende Jüngling soll sich diese Unbefangenheit nicht verderben lassen. Besonders hüte man sich wohl, denen, die in einer Periode vielseitiger Entwickelung und deßhalb oft während eines innern Kampfes in die Theologie eintreten, den Beruf zu derselben durch unzeitig beigebrachte Gewissensscrupel verleiden zu wollen! Freilich ein gut berechnetes Mittel, die besten Köpfe und zartesten Gemüther von der Theologie abzuwenden! Aber lasse dich nicht irre machen, jugendlicher Streiter! Lebt in dir nur der Sinn nach oben, und hast du erkannt, daß nur die Wahrheit es sei, die dich frei macht, so fahre fort nach ihr zu ringen; der Preis wird nie zu theuer erkauft, er muß dir werden! Nur der Mangel an religiösem Sinne, die Erbärmlichkeit eines ungeistlichen, untheologischen, mehr dem Brote oder dem eitlen Tande der Welt, als dem Worte Gottes nachgehenden Treibens ist der Tod aller Theologie, und oft am leichtesten die Beute eines schon fertig gemachten Systems. Einer solchen knechtischen Miethlingsseele, trage sie nun einen rationalistischen oder supranaturalistischen Zunamen, ist allerdings um ihres und Anderer Heil willen zu rathen, in Zeiten von der Gottesgelahrtheit abzustehen, damit sie in ihrer Lauheit nicht endlich ausgespieen werde; denn weder im Supranaturalismus, noch im Rationalismus liegt das Arge, sondern in „dem Mangel sittlich-ernster, frommer Gesinnung oder religiösen Charakters“ **). Wo aber dieser religiöse Charakter vorhanden ist, da wird er auch gewiß unter dem Einflusse eines gesunden theologischen Studiums noch bestimmter ein christlicher werden. Gesetzt, es werde Christus, auch nur in seiner

*) Die schöne Unbefangenheit, womit so manches christliche, namentlich weibliche Gemüth einen Thomas a Kempis neben den Stunden der Andacht und ein Gellertsches Lied neben Paul Gerhard auf der einen, und Witschel auf der andern Seite zu genießen weiß, wie oft ist sie durch zelotisches Gepolter eines unberufenen Gewissensrathes gestört, und „die Milch der frommen Denkart“ in „gährendes Drachengift“ des Fanatismus verwandelt worden!

**) Kähler im unten anzuführenden Werke. S. 328.

Menschlichkeit, rein menschlich und lebendig erfaßt, so wird auch bald im Herzen der Glaube an sein Göttliches Wurzel fassen, wenn gleich noch der Verstand nach einem befriedigenden Ausdrucke ringt, womit er ein nie zu Begreifendes doch würdig bezeichne und jedem sich anhängenden Mißverstande der Sinnlichkeit begegne *). Sein die Seele auf ewig fesselndes Bild werde nur immer hingestellt, recht in die Mitte der theologischen Schule; sein eigenthümliches Geistesleben durchdringe und belebe die Todtengebeine der Systeme; sein frischer Hauch durchströme mehr und mehr die starre Masse des Buchstabens, und wandle das factisch von außen Gegebene in ein sich von innen heraus immer wieder neu Gestaltendes und Erzeugendes. Auch hier sei es nicht sowohl der Begriff, den wir von dem Erlöser, als das Herz, das wir zu ihm fassen, was das Entscheidende und Bewegende macht. Sein Evangelium sei uns nicht Buchstabe, sondern Geist und Leben, Kraft Gottes zur Seligkeit (Röm. I, 16.). Dann mag immer jeder seinen Weg gehen, damit sich getröstend, daß „Jesum lieben „der wahre Supranaturalismus, Jesum begreifen der wahre „Rationalismus, Jesum in sich darstellen der wahre Mysticismus, und diese drei vereint das wahre Christenthum „seien" **).

*) Auch auf die Gefahr hin, einstweilen die Durchdringung des Idealen und des Geschichtlichen noch nicht ganz bei sich vollziehen zu können, gehe man nur beherzt weiter, und lebe sich eben so begeistert in das Ideal, („für das man sich allein schon könnte todtschlagen lassen,") als gründlich in die geschichtliche Wirklichkeit hinein. Der Zwiespalt wird mit wachsender Erkenntniß schwinden. Manches, was der Jüngling als Ideal begrüßte, offenbart sich dem Manne in seiner tiefern Realität. Besser diese Art von Idealismus, als jene Prosa der äußersten Gemeinheit und Versunkenheit, die nur aus reiner Verzweiflung zu einem Handgreiflichen ihre Zuflucht nimmt und den betastbaren Holzschnitt anthropomorphischer Mönchskunst dem herrlichsten Raphael vorzieht. Solche vor lauter Unglauben und Faulheit der Gesinnung gläubig gewordenen Supranaturalisten möchte man wohl mit Jean Paul den Pferden vergleichen, die erst, nachdem ihnen der Nerv durchschnitten worden, den Schweif nach oben kehren.

**) Kähler S. 334.

Zur Litteratur des Streites zwischen Rationalisten und Supranaturalisten.

1. Zu Gunsten des Rationalismus:

Röhr, J. F., Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind. Aachen, 1813. 8.

Schultheß, J., und J. K. v. Orelli Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription. Zür., 1822. 8.

Böhme, Ch. F., die Sache des rationalen Supranaturalismus, geprüft und erklärt. Neust., 1823.

Clemen, C. F. W., die Rationalisten sind doch Christen. Altenb., 1829.

Paulus, H. E. G., berichtigende Resultate u. s. w. oder zeitgemäße Beleuchtung des Streites zwischen dem Eingebungsglauben und der urchristlichen Denkgläubigkeit. Wiesb., 1830. 8.

Verfochten wird ferner der Rationalismus in Röhr's Predigerbibliothek, in der Oppositionsschrift für Philosophie und Theologie (von Fries und Schröter), im Denkgläubigen, im Sophronizon, in Schultheß Annalen und zum Theil in der Darmst. allgem. Kirchenzeitung.

2. Zu Gunsten des Supranaturalismus:

Tittmann, J. A. H., über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus. Lpz., 1816.

Harms Thesen Luthers, mit andern 95 Sätzen. Kiel, 1817. (die darauf bezüglichen Streitschriften s. Deegen's Jahrb. der Litt. II. S. 139. ff. u. III. S. 73. ff.)

„daß es mit der Vernunftreligion nichts ist." Kiel, 1819.

Zöllich, Ch. F., Briefe über den Supernaturalismus, eine Gegenschrift zu den Briefen über den Rationalismus. Sondersh., 1821.

Sartorius, E., die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Marb., 1822.

die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus. Heidelb., 1825. 8.

(Hering) die Akephaler unserer Zeit. Lpz., 1825.

Hahn, A., de Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Lips., 1827.

Voigtländer, J. A., der Rationalismus nach seinen phil. Hauptformen und in seiner histor. Gestalt. Lpz., 1830. 8.

Steiger, W., Kritik des Rationalismus in Wegscheider's Dogmatik. Berlin, 1830.

Verfochten wird der strenge Supranaturalismus in dem homilet. liturg. Correspondenzblatte vom Pf. Brand in Roth, in der evang. Kirchenzeitung von

Hengstenberg in Berlin, der gemäßigte in Bengel's Archiv (fortgesetzt von Steudel und der Tüb. Fac.), in Heydenreich's und Hüffell's Zeitschrift, in Schwarz Jahrbüchern und zum Theil in der Darmst. allgem. Kirchenzeitung.

3. Vermittelnde Versuche:

de Wette Religion und Theologie. Berlin, 1817. 21. 8.

über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel ihr wieder aufzuhelfen. (Reformationsalm. 1817. S. 296. ff.)

Kähler, L. A., Supranaturalismus und Rationalismus, in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz., 1818. 8.

Schott Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Worte des Friedens an streitende Partheien. Jena, 1826. 8.

de Wette Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berlin, 1822. 28. Bd. II. 8. (bes. I. S. 54. ff. 85. ff. 102. ff. 175. ff. 191. 202. ff. II. 189. ff.)

Bretschneider, K. G., (verschiedene) Sendschreiben und Gutachten. Lzg., 1830. (3.) Schleswig, 1830. Stettin, 1830.

Ullmann, C., theologisches Bedenken, aus Veranlassung des Angriffs der evang. Kirchenzeit. auf den Hallischen Rationalismus. Halle, 1830.

Theile Christus und die Vernunft. Lpz., 1830.

von Cölln und Schulz über theol. Lehrfreiheit auf den evangl. Universitäten. Breslau, 1830.

Nitzsch, C. L., über das Heil der Theologie durch Unterscheidung der Offenbarung und Religion als Mittel und Zweck. Wittenb., 1830.

Würdiges Organ der vermittelnden Ansicht sind die von Ullmann und Umbreit, unter Mitwirkung von Gieseler, Lücke und Nitzsch, herausgegebenen theol. Studien und Kritiken. (Hamb. bei Perthes.) Vergl. in ihnen vorzüglich Schleiermacher Sendschreiben an die Herren von Cölln und Schulz. Jahrg. 1831. Heft 1. und de Wette Gedanken über die Lehreinheit der evang. Kirche. Heft 2.

Geschichtlich: Stäudlin, C. F., Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Göttingen, 1826.

b. Mysticismus.

§. 29.

Verwandt dem Streite zwischen Supranaturalismus und Rationalismus ist der zwischen dem Mysticismus und Antimysticismus; jedoch bezieht er sich mehr auf die Modalität des religiösen Lebens, als auf bestimmte Lehrsätze.

Obgleich sich daher Mysticismus und Supranaturalismus nicht selten verbinden, so ist doch nicht jeder Supranaturalismus auch Mysticismus. Vielmehr kann der letztere auch bisweilen mit dem Rationalismus im Widerspruche gegen den Positivismus des erstern zusammenstoßen.

Die eigentliche Quelle des lebendigen religiösen Supranaturalismus ist freilich der Mysticismus, oder, wenn man lieber will, die Mystik; denn die Idee von Offenbarung selbst, in ihrer Tiefe gefaßt, ist wesentlich eine mystische; (μυστήριον und ἀποκάλυψις sind Begriffe, die sich fordern und ergänzen.) Der geistreich gefaßte, lebendige Supranaturalismus, wie er auf dem unmittelbaren Boden des religiösen Lebens entsteht (z. B. der Supranaturalismus der urchristlichen Zeit), läßt sich daher ohne mystischen Anstrich gar nicht denken. Erst der spätere Supranaturalismus der Schule wurde, wie oben gezeigt ist, in dem Grade abschließendes System, als er von der Unmittelbarkeit religiöser Wahrnehmung und somit von der Mystik sich entfernte, und kann dann, beruhend auf einem mehr oder weniger willkürlich begrenzten und abgezogenen Begriffe von Offenbarung, sogar als Gegner alles Mystischen auftreten, weil dieses, neue Offenbarungen zulassend und fordernd, dem Positivismus des für ein und allemal gegebenen Buchstabens gefährlich werden kann. So finden wir denn auch unter den heutigen Supranaturalisten zwei Classen, die sich so gut entgegenstehen, als Rationalisten und Supranaturalisten; nämlich die nüchternen, positiven, juristisch verständigen Offenbarungstheologen der ältern, und die der Mystik zugewandten der neuern Schule. Aber eben so wenig als der Supranaturalismus den Mysticismus nothwendig mit sich führt, eben so wenig schließt der Rationalismus alle Mystik aus. Beide haben vielmehr darin eine Verwandtschaft zu einander, daß sie dem positiven Satzungswesen, dem Erstarrungs- und Verknöcherungsprincip den Krieg ankündigen, und gern ein bewegtes, geistiges Leben in der Kirche sehen. Der einseitige Verstandesrationalismus, der vorzüglich im Verneinen besteht, ist freilich kein Freund der Mystik, und macht oft wieder mit

positiven Supranaturalisten gemeinsame Sache gegen das sich regende Leben freier Eigenthümlichkeit von anderer Seite her. Nicht so der tiefere, speculative Rationalismus, welcher in der über dem Verstande erhabenen Vernunft eben so wie im Gefühle etwas Unmittelbares, über die Begreiflichkeit Hinausgehendes anerkennt. Er ist es vielmehr, der, verbunden mit der rechten Herzensmystik, am ehesten zu einer Ausgleichung des Rationalismus und Supranaturalismus hinführen dürfte. Allein, um nicht mißverstånden zu werden, müssen wir die wahre Mystik von dem falschen Mysticismus genauer unterscheiden.

§. 30.

In wiefern jede Religion auf ein Letztes, schlechthin innerlich Gegebenes, Unbegreifliches zurückgeht, berührt sie das Geheimniß des Lebens, und wird in sofern Mystik. Als verkehrte Richtung derselben ist aber eine doppelte Gestalt des Mysticismus zu verwerfen: nämlich sowohl die, welche in reiner Passivität bei dem Gefühle des Ueberschwänglichen verharrt, ohne der verständigen, wissenschaftlichen Betrachtung religiöser Wahrheiten auch ihre Rechte einzuräumen, als auch die, welche, die Gebiete des Glaubens und des Wissens, der subjectiven Ahnung und der objectiven Erkenntniß vermengend, vermöge einer vermeintlich ihr zu Theil gewordenen höhern Erleuchtung auch da noch zu erkennen glaubt, wo das Gebiet der menschlichen Erkenntniß ein Ende hat. Die erstere Abart wird in ihrem Extreme contemplativer Quietismus, die letztere phantastischer Theosophismus.

Ueber nichts scheinen Philosophen und Theologen verschiedener zu denken, als über Mystik, Mysticismus u. s. w., und noch weniger als bei Rationalismus und Supranaturalismus ist hier der Sprachgebrauch fixirt. Sehr vieles wird heut zu

Tage Mystik genannt, was den Namen nicht verdient. Eine mattherzige, geistlose Orthodoxie, verbunden mit dem Hange zu kirchlicher Absonderung, wie sie in denen zur Erscheinung kommt, die alles gern auf den alten Fuß zurückbrächten, ist weder Mystik noch Mysticismus, obwohl sie mitunter davon die Farbe entlehnt. Auch in seiner Entartung hat der Mysticismus etwas wenigstens Originelles, Großartiges. Der Mystiker wird leicht dazu kommen, eine Secte zu stiften; aber nicht leicht wird er sich an eine schon bestehende anschließen, am wenigsten an eine solche, worin der Geist des Stifters schon verraucht ist. Wir wollen aber die Erscheinung näher kennen lernen. Obgleich neuere Schriftsteller über diesen Gegenstand (z. B. Fritzsche) von der Etymologie des Wortes (*μύω*, *μύστης*, *μυστήριον*, *μυστικός* u. s. w.) freiwillig abgegangen sind, so scheint doch das Beste und Sicherste, eben auf diese Grundbedeutung des Wortes zurückzugehen. Daß die Mystik sowohl als der Mysticismus es mit Geheimnissen zu thun haben, ist die allgemeine Vorstellung, von der man ausgehen muß. Damit ist aber weder Lob noch Tadel ausgesprochen. Jede Religion hat ihre Geheimnisse, ja sie selbst ist das Geheimniß der Gottseligkeit, und in diesem Sinne muß jeder Religiöse, der über das Gebiet der gemeinen Verständigkeit hinaus eine stille Heimath des innern Lebens, des Glaubens, der Ahnung u. s. w. in sich begrüßt, es sich gefallen lassen, als Mystiker bezeichnet zu werden. Namentlich ist die oben vertheidigte Gefühlstheorie in ihrem Wesen nichts anderes als Mystik; denn sie geht bis in die innersten geheimen Tiefen der Gemüthswelt zurück. Allein so wie wir uns dort gegen falsche Folgerungen verwahrt haben, so müssen wir uns hier vor Mißverstand verwahren. Wir unterscheiden, wenn wir genauer reden wollen, zwischen Mystik und Mysticismus, und bezeichnen mit dem letztern Worte die Ausartung der wahren Mystik *). Diese Ausartung ist

*) Anders wollen freilich Andere. Einige, und zwar die Meisten der neuern Gegner des Mysticismus, legen beiden Begriffen eine schlimme, Andere, und zwar die Freunde desselben, beiden eine gute Bedeutung unter. Zu den letztern gehört Feßler: „Fanatismus sollten die Verirrungen des Geistes genannt werden, welche die Weisen und Klugen der

aber selbst eine verschiedene, in zwei divergirende Richtungen auslaufende. Wir müssen nämlich den einseitigen, passiven Gefühlsmysticismus wohl unterscheiden von dem speculativen Mysticismus eines von der Phantasie irre geleiteten Verstandes. Diejenigen, welche die Religion irriger Weise so weit zur bloßen Sache des Gefühls machen, daß sie alles Nachdenken über dieselbe, alle Reflexion für Schaden achten, einzig und allein bei der Contemplation verweilend, gehören zur erstern Classe. Ein sich Versenken in die innersten Tiefen der Seele, ein Aufgehenwollen in der himmlischen Liebe, eine heftige Sehnsucht nach dem Verschwimmen und Verschweben im Unendlichen, ein überspanntes Streben nach persönlicher Vereinigung mit Gott bilden das Charakteristische dieses leidenden Mysticismus, den wir im letzten Stadium seiner krankhaften Ausartung füglich als Quietismus bezeichnen können. Diese Art von Mystik hat sich besonders in dem beschaulichen Oriente ausgebildet (die Gymnosophisten, Passalorhynchiten u. s. w.), aber auch, wiewohl mit mehr Innigkeit, in der jansenistischen Kirche wiederholt. Fenelon auf der Höhe sich haltend streifte daran, die Guyon versank darin. Die Dogmatik dieser Mystiker ist so gut als gar keine. Sie wollen ja keine Begriffe, weil diese schon nicht mehr das Reine, Göttliche ungetrübt wieder zu geben vermögen, daher auch nach ihnen das beste Gebet das ist, was keine Gedanken enthält. Es läßt sich nun gar nicht läugnen, daß dieser Scheu vor allem Reflectirten in der Religion eine tiefere, wenn gleich einseitige, Auffassung ihres Wesens zum Grunde liege. Dieser Mysticismus theilt mit der wahren Herzensmystik die Innerlichkeit des religiösen Lebens; aber er fehlt darin, daß er diese Innerlichkeit auf keine Weise und unter keiner Bedingung äußerlich machen will; ein sich selbst verzehrendes Feuer!

„Welt Mystik nennen. Den Kindern Gottes ist die Mystik die eigentliche und wesentliche Form aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und „der Mysticismus, nach dem sie streben, nichts Geringeres als die „Fertigkeit, in allen Erscheinungen der sinnlichen und übersinnlichen Welt „die Einheit des Denkens und des Seins, das Unbedingte, Ewige und „Göttliche anzuschauen." (Bonaventura's mystische Nächte S. 12.)

Ganz anders die zweite Classe von Mystikern, welche im Gegentheile erkennen wollen und zu erkennen meinen. Sie begnügen sich nicht, wie die erstern, sich mit aller Kraft eines erregten Gefühlsvermögens in das Geheimniß zu versenken; sondern sie wollen es auch ergründen. Statt nun aber, bei ihrem Triebe nach religiöser Erkenntniß, den natürlichen, kritisch=anthropologischen Weg einzuschlagen, und sich vor allem zu fragen: was kannst du erkennen, und auf welche Weise kannst du es? statt sich an Erfahrung und Vernunft und den Gang der geschichtlichen Entwickelung zu halten, werfen sie sich, entweder mit einem kühnen Selbstvertrauen oder mit dem Vertrauen auf eine übernatürliche Erleuchtung, (wobei freilich die Einen es redlicher meinen mögen, als die Andern,) einer hypertranscendentalen Speculation in die Arme, und setzen sich auf den Flügeln ihrer Begeisterung über alle Schwierigkeiten hinweg, die dem nüchternen Denker aufstoßen. Je nach dem Grade der Bildung kann auch dieser Mysticismus wieder in dem Einen eine andere Gestalt annehmen, als in dem Andern. Bei Einigen (den neuern Naturphilosophen) schließt er sich kunstgerechter an die Schule und ihre wissenschaftlichen Ausdrücke an, bei den Andern (den mystischen Autodidakten) schafft er sich eine eigene wunderliche Sprache, wozu ihm die mißverstandenen Bilder der heiligen Schrift, namentlich der prophetischen Bücher und der Apokalypse, verhelfen müssen. Bald erscheint er als jugendlicher Dichterschwung, bald als greisenhaftes, dumpfes Brüten. Auch ist sein eigentliches Verhältniß zur Religion und zum Christenthume ein sehr verschiedenes. Während das Interesse der Gefühlsmystik ein unmittelbar religiöses ist, so ist dagegen das Interesse der Kopf= oder Gedankenmystik ein wissenschaftliches; weßhalb diese Art auch gar nicht ausschließlich auf dem theologischen Gebiete, sondern hauptsächlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften zur Erscheinung kommt (Astrologie, Alchymie, Magnetismus u. s. w.); und wenn der Mysticismus ersterer Art eine gewisse Innigkeit des religiösen Gefühls voraussetzt, und deßhalb auch in seiner Einseitigkeit durch reine Demuth und aufopfernde Liebe groß ist, so kann dagegen der speculative Mysticismus, wo er, getrennt vom religiösen Gefühle, reine Sache des

sens und Grübelns geworden, sogar einen antireligiösen, hochmüthig frevelnden Charakter annehmen (eritis sicut deus u. s. w.); während er dann freilich auch wieder, besser geartet, zur harmlosen Träumerei und heitern Lebensdichtung werden kann *). Diese Art von speculativem Mysticismus, welche gleichsam die Offenbarung in der Kirche fortzusetzen oder wenigstens in einer lebendigern Beziehung zum Geiste zu erhalten strebt, als es von der Mehrzahl gut geheißen wird, hat sich in der Kirche unter verschiedenen Formen gezeigt. Der Gnosticismus gehört ihr zum Theil an, und der Hang zu Allegorieen hängt damit zusammen. Die Mystiker des Mittelalters, welche den heilsamen Gegensatz gegen die Scholastiker bildeten, waren theils ächte Herzensmystiker, d. h. praktisch fromme, lebendige, wenn gleich einseitig durchgebildete Christen, theils verbanden sie sich wieder auf eigenthümliche Weise mit dem Scholasticismus und geriethen eben dadurch am ehesten in die bezeichnete Verirrung. Am deutlichsten aber kam der zuletzt geschilderte Mysticismus in J. Böhme, Weigel, Swedenborg, Jung Stilling zur Erscheinung. Auf die religiöse Erkenntniß bezogen, kann er am schicklichsten, zur Unterscheidung von einer gesunden Theologie, als Theosophie, im Allgemeinen aber als Phantasterei bezeichnet werden, womit eben all jenes kühne, nicht selten geistreiche, aber bodenlose Herumvagiren im Gebiete höherer Erkenntniß bezeichnet werden muß.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun aber von selbst, in wie weit jene Warnungen vor dem Mysticismus Grund haben, mit denen man den Jüngling an der Schwelle der theologischen Hörsäle empfangen zu müssen glaubt. Es wird nämlich bald klar werden, daß hier nicht nur allopathisch,

---

*) „Ich meines Theils wünschte herzlich (sagt Semler in Beziehung „auf die letztere), daß diese moralische, so gute, so unschuldige Neigung, „zu seiner Erbauung dergleichen Allegorieen und Moralisationen zu erschaffen (wie J. Böhme, Weigel ꝛc.) und gleichsam physikalische Gedichte zusammenzusetzen, unter unsern Zeitgenossen noch immer fortgebauert hätte"…. „Ich rechne solche sie und Andere moralisch vergnügende Ideen zu der Freiheit eines denkenden und frommen Christen, „die ihm Niemand nehmen kann, wodurch er auch weder sich noch Andern „schadet." (Lebensb. II. S. 110. 111.)

sondern auch homöopathisch gewirkt werden muß. Eine auf harmonische Durchdringung von Herz und Verstand gegründete, eben so tiefe und lebendige, als klare und gründliche Behandlung der theologischen Wissenschaft wird Geist und Gemüth vor allem falschen Mysticismus, d. h. sowohl vor einer krankhaften Gefühls- als einer phantastischen Verstandesrichtung, besser bewahren, als ein noch so flunkerndes und geräuschvolles Kämpfen mit Schattenbildern und Windmühlen, das bei entschlossenen, kernhaften Gemüthern oft nur die Lust nach der verbotenen Speise hervorruft.

Spalding, J. J., über den Werth der Gefühle im Christenthume. Lpz., 1764. 96.

Vater, J. S., über Mysticismus u. Protestantismus. Königsb., 1812.

Ewald, J. L., Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus. Lpz., 1822.

Borger disp. de mysticismo. Hagae, 1820. A. d. L. von Stange, mit Vorrede von Gurlitt. Altona, 1826.

Stange, C., über Mysticismus. Hamb., 1824.

Spieker, J., über den Mysticismus, dessen Begriff und Werth. Herborn, 1825. 27.

von Cölln, J. D., Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus. Halberst., 1830.

Matthäi, G. Ch. R., der Mysticismus nach seinem Begriffe, Ursprunge und Unwerthe. Gött., 1832.

Fritzsche, C. F. A., Mysticismus und Pietismus. Zwei Vorles. Halle, 1832.

*Mad. de Staël de la mysticité (sur l'Allemagne. Ed. stér. Par., 1815. III. p. 290.) (worin das Wesen der ächten Mystik sehr gut entwickelt ist).

Geschichtlich: Tholuck Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin, 1825.

Heinroth, A., Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker u. Zeiten. Lpz., 1830.

Als Organ des theologischen wie des naturhistorischen Mysticismus sind zu betrachten: „Blätter für höhere Wahrheit" von Meyer (Berlin).

c. Fanatismus, Pietismus, Indifferentismus.

§. 31.

Mehr der praktischen Richtung des Theologen gehören die Begriffe des Fanatismus, Pietismus und Indifferentismus

an, deren Abgrenzung jedoch in der Wissenschaft um so schwieriger ist, je mehr der Sprachgebrauch in dieser Hinsicht schwankt.

Fanatismus (oder sprachlich richtiger: Fanaticismus von fanum, fanaticus) kann von jeder übertriebenen, insonderheit mit unreinen sittlichen Motiven vermischten Begeisterung, welche namentlich die Form über die Sache stellt und um Worte zankt, gefaßt werden. Einige (wie Feßler in der oben angeführten Stelle) bezeichnen damit nur die Entartung des Mysticismus. Aber auch die herzlose, von aller Mystik entfernte Buchstabenorthodoxie kann in ihrer Verketzerungssucht und Verdammung anders Denkender zum Fanatismus werden, und sogar der Rationalismus unter gewissen Bedingungen sich dazu hinaufschrauben. Der Mystiker ist in der Regel gutmüthiger, als der Fanatiker. Kaltes Herz und warmer Kopf (statt des umgekehrten richtigern Verhältnisses) sind die charakteristischen Kennzeichen des Fanatikers *).

Pietismus ist ein vielfachen Mißdeutungen unterworfener Ausdruck. Etymologisch genommen, wäre der ein Pietist, der aus der Frömmigkeit gleichsam Beruf macht und sie zur Schau trägt, der Frömmler, (nicht grade Heuchler;) gleichviel übrigens welche dogmatische Farbe diese Frömmigkeit trage. Nimmt man aber den Begriff nach seiner historischen Ausbildung, so ist bekannt, daß die Anhänger der ehrwürdigen Männer

*) Gewöhnlich übersetzt man Fanatismus durch Schwärmerei, was aber, nach dem einmal angenommenen Sprachgebrauche, nicht ganz zutrifft. Dem kalt berechnenden Fanatismus thut man zu viel Ehre an, wenn man ihn bloße Schwärmerei nennt. Es gibt gutmüthige, wohlwollende Schwärmer, aber keine gutmüthigen Fanatiker. Der Schwärmer ließe sich allenfalls für Andere kreuzigen, der Fanatiker errichtet Scheiterhaufen für sie; daher bezeichnet Bretschneider den Fanatismus nicht übel als den höchsten Grad, als den Paroxysmus der Schwärmerei. Uebrigens ist die Schwärmerei nicht bloß im religiösen Gebiete zu Hause. Es gibt eine moralische, politische, philanthropische, ästhetische, romantisch-verliebte Schwärmerei. Fanatismus ist aber, wie das Wort sagt, meist dem Kirchlichen, doch bisweilen auch dem Politischen und Wissenschaftlichen, immer dem Ernsten zugewandt.

Spener und Franke mit dieser Benennung belegt wurden, wo man denn das Gute und Löbliche der in dieser Schule sich aussprechenden Geistesrichtung mit ihren Fehlern und Uebertreibungen in eins zusammenwarf. In Beziehung auf die letztern möchten dann die Pietisten heißen, welche einem falsch verstandenen Interesse der Frömmigkeit die Schärfe der Gedanken und die Freiheit der Wissenschaft aufopfern zu müssen glauben, so daß in der That ein engherziger Supranaturalismus an dieser Art von Frömmigkeit eine Stütze findet. In einigen Gegenden heißen aber auch die Anhänger der Brüdergemeinde Pietisten, in andern die Mitglieder von Conventikeln überhaupt. Dogmatisch hat sich der sogenannte Pietismus durch Ueberschätzung und einseitige Geltendmachung gewisser Lehrsätze, namentlich der augustinischen und anselmischen*), ausgeprägt; sowie moralisch durch eine gewisse Aengstlichkeit vor allem freiern Treiben in den Gebieten der Kunst, der Wissenschaft und des geselligen Lebens. Mißverstandene Auffassung von der ersten Einfachheit des apostolischen Zeitalters und unrichtiges Entgegensetzen von „Geistlichem" und „Weltlichem" führt darauf hin. In seinem Verhalten gegen Andere ist übrigens der Pietist von dem Fanatiker verschieden. Beide begegnen sich zwar bisweilen in der Unduldsamkeit (Intoleranz). Jedoch gibt sich diese bei dem Fanatiker auf eine active, bei dem Pietisten auf eine passive Weise zu erkennen. Während der erstere seine Ueberzeugungen Andern mit Gewalt aufdringen will, zieht sich der letztere von anders Denkenden zurück, und bleibt bei dem innern Richten stehen. Separatismus verbindet sich daher nicht selten mit dem Pietismus; während das „compelle intrare" oder auch das „stoße sie hinaus!" der Wahlspruch der Fanatiker ist **); daher auch der Fanatismus in der römischen Kirche am vollendetsten auftritt, obwohl er zu Zeiten auch in der protestantischen seinen Spuk treibt.

---

*) „Pietismus, sagt v. Cölln a. O., ist diejenige falsche „Richtung der Frömmigkeit, welche sich aus einer einseitigen Erregung „des religiösen Gefühls durch die christlichen Lehrsätze von der Sünde und „der Gnade bildet."

**) Mancher schlaue Fanatiker steckt sich freilich hinter den Pietisten, um seinen Zweck desto sicherer zu erreichen.

Dem Pietismus und Fanatismus gegenüber steht als anderes Extrem der **Indifferentismus** (Latitudinarismus). Indifferentist heißt in der Theologie der, welcher die Duldung anders Denkender (die Toleranz) so weit treibt, daß ihm der Unterschied der religiösen Ansichten und Richtungen alle Bedeutung verliert, was nothwendig eine Gleichgültigkeit gegen das religiöse Leben und seine Erscheinungen voraussetzt. Die wahre Toleranz ist in einer **über** den Gegensätzen stehenden, dem Siege der Wahrheit gläubig vertrauenden, edeln Geistesfreiheit und Geistesstärke gegründet; die falsche Toleranz dagegen ist ein Kind des Unglaubens, der geistigen Schlaffheit und sittlichen Stumpfheit.

Man sieht übrigens bald ein, wie schwer es ist, bei einem eigenthümlichen, selbstständigen Lebensgange in der Theologie dem Scheine und Namen der einen oder andern von den genannten Richtungen auszuweichen, eben so schwer als es dem Beurtheiler wird, wenn er nicht ungerecht sein will, jedem seinen Platz und seine Nummer anzuweisen. Lasse man sich das aber auch nicht anfechten! Auch auf die Gefahr Mystiker und Pietist zu heißen, treibe man das Werk Gottes mit frommer Erhebung des Gemüthes, mit Gebet und heiliger Salbung des Geistes; und auf die Gefahr hin, Indifferentist gescholten zu werden, behalte man einen offenen Sinn für die verschiedenen Geistesrichtungen im Leben und der Kirche, die Gott wohl nicht umsonst neben und durch einander hat wirken lassen wollen, und mache sich frei von jeder engherzigen Partheilichkeit! Das Leben läßt sich einmal nicht in die Fachwerke unserer Systeme einfangen, und auch die Schule soll hierin nicht mehr thun wollen, als ihres Bereiches ist. Wir verlassen daher gern ein an willkürlichen Wendungen und Drehungen des Sprachgebrauches allzu sehr leidendes und den Eingebungen der Leidenschaft allzu dienstbares Gebiet, um uns nach einem kurzen geschichtlichen Ueberblicke der heiligen Wissenschaft selbst, der **sacrosancta theologia**, welche in siegreicher Glorie der nie zu vernichtenden Wahrheit über all diesen Kämpfen stehen soll, in ihren innern Verzweigungen zu nähern.

S. die oben unter Mysticismus angeführten Werke.

Anhang zum ersten Theil der Encyklopädie.

Geschichte und Litteratur der theologischen Encyklopädie.

Die Encyklopädie einer Wissenschaft überhaupt kann erst dann entstehen, wenn sich diese bereits zu einem κύκλος abgerundet hat. So konnte es also auch erst eine theologische Encyklopädie geben, und ein Bedürfniß nach ihr entstehen, als sich die Theologie selbst schon zu einem mehrere Fächer und Zweige in sich fassenden Ganzen gestaltet hatte. Indessen zeigten sich die Anfänge zu ihr schon ziemlich früh in der Kirche, nur nicht für sich bestehend, sondern gebunden an andere theologische Disciplinen. Am natürlichsten kam sie bei der praktischen Theologie zum Vorschein. Galt es den Geistlichen in sein Amt einzuführen, ihm die Pflichten desselben vorzuhalten u. s. w., so mußte ihm auch gesagt werden, was ihm zu wissen und zu können noth thue. So gibt bereits Chrysostomus (περὶ ἱερωσύνης) Winke über das, was einem Diener Gottes nicht nur in religiös-sittlicher, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht gezieme, und sagt viel Schönes über die vielfachen Gaben, die zur würdigen Führung des geistlichen Amtes nöthig sind (im 5 und 6 Buche) *). Eben so gibt Augustin (de doctrina christiana B. 2.) eine Anleitung über die zur Schriftauslegung und Verwaltung des Predigtamtes nöthigen Kenntnisse. Schon er verlangt Kenntniß der biblischen Grundsprachen, und empfiehlt die Benutzung der LXX und alten lateinischen Uebersetzung (Itala). Außerdem will er auch Realien, d. h. Naturgeschichte, Pflanzenkunde u. s. w., in den

*) Merkwürdig ist die Stelle V, 5., wo er bereits den Unterschied des Empirikers und des wissenschaftlich gebildeten Predigers, und den verschiedenen Grad der Anforderungen zeigt, die an beide gestellt werden. Ὥστε τοῖς σοφωτέροις μᾶλλον, ἢ τοῖς ἀμαθεστέροις, μείζων ὁ πόνος. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἡ ζημία ἀμελοῦσι τούτοις κἀκείνοις, ἀλλὰ τοσοῦτον αὕτη πλείων, ὅσον καὶ τῆς κτήσεως ἑκατέρας τὸ μέσον. Κἀκείνοις μὲν οὐδ' ἂν ἐγκαλέσειέ τις, μηδὲν ἄξιον λόγου παρέχουσιν· οὗτοι δὲ εἰ μὴ μείζονα τῆς δόξης, ἧς ἅπαντες ἔχουσι περὶ αὐτῶν, ἀεὶ προφέροιεν, πολλὰ παρὰ πάντων ἕπεται τὰ ἐγκλήματα. (Tauchnitz. Ausg. S. 66.)

Studienkreis aufgenommen wissen. Die Schriften der Griechen und Römer soll man mit gehöriger Behutsamkeit benutzen, und auch die Dialektik sich aneignen. Von der Rhetorik aber und ihrer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit handelt er im 4 Buche, das als Versuch einer christlichen Homiletik betrachtet werden kann. — Das Buch des Ambrosius dagegen (de officiis ministrorum) ist mehr moralisch-erbaulicher, als wissenschaftlicher Natur.

Eine Art von allgemeiner (Real-) Encyklopädie, worin auch das Theologische seine Stelle findet, gab Isidorus von Hispalis (6 — 7 Jahrhundert) in seinem Werke: **Originum sive Etymologiarum libri XX.** Derselbe schrieb auch Anweisungen für Mönche und Geistliche, die aber (ähnlich wie bei Ambrosius) mehr praktischer, als wissenschaftlicher Art sind. Schon mehr wissenschaftliche, wiewohl noch immer sehr mäßige Anforderungen, hinter welchen indessen die Zeit noch mehr zurückblieb, finden sich in der Schrift des fuldaischen Abtes Rabanus Maurus (in der 1 Hälfte des 9 Jahrhunderts) **de clericorum institutione**, dem 3 Buche, in welchem auf Verständniß der Schrift, namentlich auch ihres geheimen Sinnes, gedrungen, daneben auch die Uebung in den freien Künsten und im Predigen gefordert wird, großentheils nach Augustin. Im spätern Mittelalter gaben Gerson (**de reformatione theologiae**)*) und Nic. von Clemange (**de studio theologico**)**) praktische Winke, das Studium der Theologie betreffend.

Wenn sich nun so einerseits die Encyklopädie an die praktische Theologie anschloß, so konnte sie sich von der andern Seite auch leicht mit der Einleitung in das Bibelstudium verbinden. Als nämlich dieses letztere zur Zeit der Reformation in seiner Selbstständigkeit, die ihm durch den Einfluß der Scholastik auf längere Zeit geraubt worden war, wieder her-

---

*) **Opp. T. I.**, womit zu vergleichen **Epp. duae ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor.**

) In **Dacherii Spic. I. 473. sq. (Stäudlin Geschichte der theol. Wissenschaften I. S. 9 — 14.)

austrat, war hier der Ort gegeben, über die nunmehr der Zeit angemessene neue Bildungsweise der Theologen ein Wort mitzusprechen. Dieß geschah bei der Herausgabe des N. T. von Erasmus. Der zweiten Auflage von 1519. schickte er seine ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam voran, die er bald darauf etwas erweitert (Bas. 1522.) als selbstständiges Werkchen ans Licht treten ließ*), und die in der Folge neu herausgegeben und bearbeitet**) die Grundlage ähnlicher Leistungen bildete. Den Zweck des theologischen Studiums bestimmt Erasmus dahin, daß das, was mit frommem Sinne und unter Gebet gelesen und betrieben wird, in das eigene Leben übergehe und gleichsam in dasselbe hineingestaltet und verwandelt werde; also daß die christlich-sittliche Bildung in allen Dingen mit der wissenschaftlichen Schritt halte. Als die zu erlernenden Wissenschaften nennt er vorzüglich das Lateinische, Griechische und Hebräische, dessen Nothwendigkeit bereits Augustin eingesehen, obwohl er selber weniger darin bewandert gewesen. Nicht allein Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, sondern auch Naturkunde, Kosmographie und Astronomie sind dem Theologen zur Schrifterklärung nützlich. Die Ueberschätzung aber des Aristoteles und der scholastischen Philosophie wird getadelt, wenn gleich solches als Vorübung nützlich sein möge. In Beziehung auf das dogmatische Studium wird angerathen, sich selber eine Sammlung von Stellen aus der Schrift und den Vätern anzulegen, und sie in ein gewisses Fachwerk zu bringen. Mit der Schrift soll der Theolog so vertraut sein, daß er sie auswendig kann. Nicht aber papageienmäßiges Lernen der Stellen führt dahin, sondern ein lebendiger Umgang mit dem Worte, und das tiefere Eindringen in dessen Geheimnisse. Ueber die Art des Studirens, über Benutzung der Commentare und anderer Bücher wird manches Gute und Verständige beigebracht. Unter den Vätern steht ihm Origenes am höchsten. Vor der fruchtlosen Disputirsucht wird

*) Siehe Bd V. der Sammlung seiner Werke. Basel, b. Froben. 1540.

**) Von Halbauer (1724), Semler (1782).

gewarnt; denn „der Syllogismus ist es nicht allein, sondern das Leben, was den Theologen bewährt."

So viel Schönes und Treffliches indessen hier gegeben wird, so wenig entspricht die Schrift des Erasmus den Anforderungen, die wir heut zu Tage an eine Encyklopädie stellen. Sie kann es auch nicht, da die Theologie selbst, deren Abriß sie gibt, eine erst aus dem Chaos sich neu gestaltende war. Es war daher auch natürlich, daß die Feder des geistreichen Mannes bei dieser Gelegenheit auch von Anderm überfloß, was wir nicht in einer Encyklopädie suchen, sondern was theils in die Geschichte des Kanons, theils in die Patristik, in das Leben Jesu, in die Exegese, Dogmatik und Sittenlehre gehört. Immerhin aber dürfte das Büchlein noch jetzt von jedem mit Nutzen gelesen werden.

Unter den Reformatoren selbst war es der gelehrte Melanchthon, der sich durch innere Neigung und äußere Stellung am ehesten berufen fühlen konnte, die Anhänger der neuen Schule in die rechte Bahn des Studiums hineinzuleiten. Seine brevis ratio discendae theologiae auf drei Folioseiten*) empfiehlt, dem protestantischen Geiste gemäß, vor allem Vertrautheit mit der Bibel. Den Brief an die Römer stellt Melanchthon mit fast einseitiger Vorliebe an die Spitze der exegetischen Studien. Durch ihn soll der Theolog in den übrigen paulinischen Lehrbegriff, und durch diesen erst wieder in die Lehre Jesu eingeführt werden. Das Evangelium Johannis soll den Cyclus beschließen, wie der Brief an die Römer ihn begonnen, damit die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung Anfang und Ende der christlich-biblischen Theologie bleibe. Erst nach dem N. T. ist das alte zu treiben, nachdem zuvor schon aus dem erstern die loci communes zusammengestellt sind, wonach dann der Inhalt des letztern zu beurtheilen. Auch Melanchthon empfiehlt neben dem Bibelstudium das der Väter, weist aber dem Origenes, dessen allegorische Auslegung er mißbilligt, eine weit tiefere Stelle an, als Erasmus, und erhebt dagegen mit einiger Vorliebe den

*) In Bd III. der Basler Ausgabe seiner Werke (1541.) p. 287—89.

Augustin. Nicht allein aber Studium, sondern auch Uebung verlangt Melanchthon mit vollem Rechte, und macht die Ausbildung des Stils dem Religionslehrer zur Pflicht, wobei das Lesen der Classiker über alles empfohlen wird. Auch die Philosophie soll man ja nicht hintenansetzen, was Viele aus Unkenntniß derselben thun, nur soll man Acht haben, daß weder die Weltweisheit mit der Lehre Christi, noch auch die bürgerliche Moral (politica) mit der christlichen vermengt werde.

So wenig indessen solche Anleitungen der Form nach auf den Namen wissenschaftlicher Encyklopädieen Anspruch machen konnten, so sehr verriethen sich doch in ihnen die Spuren des neu erwachten wissenschaftlichen Geistes, und trugen die Elemente einer den Bedürfnissen desselben entsprechenden Encyklopädie in sich. Die unmittelbar darauf folgende Zeit aber, statt aus diesen Elementen ein geistiges Gebäude zu erbauen, ließ es theils bei mechanischer Wiederholung und breiter Ausführung des schon Gesagten bewenden, theils wärmte sie den frühern Scholasticismus wieder auf.

Der Schüler Melanchthon's, David Chyträus zu Rostock*), und ein Schüler und Hausgenosse Luther's, Hier. Weller**) schlossen sich mit ihren Anleitungen unmittelbar an ihre großen Lehrer an. Desgleichen schrieb im 16 Jahrhunderte Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg, seinen theologus seu de ratione studii theologici (librr. IV.)***). Hier zeigen sich schon die Anfänge zur künftigen Facheintheilung, indem zuerst von der exegetischen, dann von der systematischen und endlich von der

*) Orat. de stud. theol. recte inchoando 1557. und Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips., 1795. (vgl. Schützii vita Dav. Chytraei. Hamb., 1720—28. Voll. III. lib. I. p. 171. sq.)

**) Consilium de theologiae studio recte constituendo. Norimb., 1565.

***) Bas., 1572. 82. Damit ist nicht zu verwechseln methodus theologiae u. s. w. Bas., 1567., was eine Dogmatik und keineswegs eine Methodologie ist, wie der Titel erwarten ließe.

praktischen, in Verbindung mit der historischen, Theologie gehandelt wird, ohne daß jedoch die Fächer selbst genauer geschieden und benannt, oder gar in ihrem tiefern Verhältnisse zu einander aufgefaßt und dargestellt wären. Die Masse des Stoffes gewinnt hier bereits die Oberhand, indem die ganze biblische und kirchliche Dogmatik in dem Werkchen abgehandelt wird, und eben so auch anderes darin vorkommt, was eher in die Kritik und Hermeneutik gehört *).

In der reformirten Kirche zeichnet sich die Schule von Saumür durch Milde des Geistes und Unbefangenheit des theologischen Urtheils aus. Aus ihr gingen die Dissertationen von Stephan Gaußin hervor **), aus denen ein frischer, jugendlicher Sinn, verbunden mit männlicher, durch das Salz eines körnigen Witzes geschärfter Energie, uns hie und da entgegenleuchtet, neben welchen Gaben des Geistes sich die kindliche Frömmigkeit des Herzens um so wohlthuender heraushebt. Manches dürfte noch heut zu Tage seine volle Anwendung finden.

Ein verwandter Geist ist der des Baselschen Theologen, Sam. Werenfels, welcher zwar keine eigentliche Encyklopädie geschrieben, in dessen Opuskeln ***) sich aber manches findet, was den jungen Theologen auf die rechte Bahn leitet. Dahin gehört namentlich die 16 Dissertation: de scopo doctoris theologi, die nicht nur dem künftigen Lehrer der theo-

*) Aus der lutherischen Kirche des 16 und 17 Jahrhunderts sind noch zu nennen: J. Andreae Oratt. de studio sacrarum litterar. Lips., 1576. N. Selneccer Notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips., 1579. J. Gerhard Methodus studii theol. Jen., 1620. A. Calov Isagoge ad s. theol. Vitemb., 1652. 85. Das „gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes" von J. V. Andreä (abgedruckt in Herder's Briefen), als poetische Zugabe.

**) Gausseni, Steph., dissertationes: 1. de studii theologici ratione. 2. de natura theologiae. 3. de ratione concionandi. 4. de utilitate philosophiae in theologia. 5. de recto usu clavium. Ultraj., 1678. Ed. 6. cura J. J. Rambach. Hal., 1726.

***) Werenfelsii, Sam., Opuscula theologica, philosophica et philologica. Bas., 1728. Voll. II. 4. 1782. Voll. III. 8.

logischen Wissenschaft, sondern auch dem der Kirche manches goldene Wort mit auf den Weg gibt.

Indem wir die katholischen Schriftsteller Poissevin, Mabillon, Dupin, als unserer Aufgabe ferner liegend, übergehen, kehren wir zu der lutherischen Kirche zurück. Dem überhandnehmenden Scholasticismus in derselben wurde gegen Ende des 17 und Anfang des 18 Jahrhunderts auf doppelte Weise entgegengewirkt. Theils war es die von der Spenerschen Schule ausgehende praktisch-fromme Richtung, theils die von Calixt angeregte freiere Wissenschaftlichkeit, welche eine neue Periode in der theologischen Gelehrsamkeit, und somit auch in der Encyklopädie vorbereiteten. In seinem apparatus theologicus*) führt der letztere das theologische Studium auf die exegetische und historische Grundlage zurück, von der es sich allmählig wieder entfernt hatte, und sucht den Streit des Humanismus und Realismus (der Grammatiker und Barbaren) zu versöhnen. Von Phil. Jac. Spener aber gehören mehrere Schriften hierher. Einmal schon in den piis desideriis und den theologischen Bedenken spricht sich derselbe vielfach über das aus, was den jungen Theologen noth thue; vorzüglich aber in der 1690. geschriebenen Vorrede zu den von ihm aus Dannhauer's Hodosophie gefertigten Tabellen, u. d. T.: de impedimentis studii theologici**).

Unter den Vorbereitungswissenschaften schreibt er der Philosophie lange nicht den Werth zu, den ihr Andere beimaßen, was zwar eine mit dem damaligen Geiste der Philosophie wohl zu entschuldigende, aber keineswegs in ihren Folgerungen zu rechtfertigende Einseitigkeit ist, die dann noch greller in einer spätern, auf Spener's Autorität sich fälschlich berufenden pietistischen Empirik zum Vorschein kam. Auch die Philologie, deren Nützlichkeit er wohl anerkannte, betrachtete er aus einem zu engen theologischen Gesichtspuncte, indem er dem Studium der sogenannten Profanscribenten lange nicht den freien, heitern Spielraum gestattete, den ihnen noch Erasmus und Melanch-

*) Helmst., 1656. und aus seiner Handschrift vermehrt. 1661. 4.

**) Vgl. Hoßbach Ph. J. Spener und seine Zeit. I. S. 290. ff.

then angewiesen. Nur die heilige Philologie, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Exegese, hatte bei ihm die ihr gebührende volle Bedeutung für die theologische Wissenschaft. Die Exegese war es denn auch, welche er mit Recht als die „Baumeisterin" bezeichnete, „die alle übrigen Theile ordne, und von der sie fast alle Grund und Stoff empfingen." Auf sie sollte auch die Dogmatik gebaut werden, während er der spitzfindigen Scholastik und rauhen Polemik, seiner milden praktischen Richtung nach, weniger gewogen war. Der Kirchengeschichte ließ er ihr gehöriges Recht wiederfahren, wenn er gleich das tiefere Quellenstudium nur denen empfahl, die eine höhere Stufe in der Gelehrsamkeit erreichen wollten. Die Ethik, die er, übereinstimmend mit Calixt, für eben so wichtig als die Dogmatik hielt, sollte wie diese aus der heiligen Schrift selbst geschöpft werden. Dagegen erschien ihm die Homiletik, deren tiefern Grund er zwar mit biblischem Takte ahnte, aber sich nicht wissenschaftlich klar zu machen wußte, „als eins der größten Hindernisse des theologischen Studiums," während die Katechetik bei ihm höhere Geltung hatte. Jedenfalls gebührt Spener das unschätzbare Verdienst, nicht nur der vom Leben entfremdeten Wissenschaft wieder die Richtung dahin gegeben, sondern auch in der Förderung eines zusammenhängenden exegetischen Studiums, welches, dem Sinne der Reformatoren entgegen, längere Zeit wieder verabsäumt worden war*), eine neue Gestaltung der Wissenschaft selbst herbeigeführt zu haben.

In seine Fußtapfen traten A. H. Franke**) und

*) „Was es damals noch von exegetischen Vorlesungen auf den Universitäten gab, das bestand gemeiniglich nur in einer philologischen oder polemischen Behandlung besonders schwieriger oder streitiger Stellen." Hoßbach a. O. S. 304.

**) 1. Definitio studii theologici, def. methodi studii theol. und Institutio brevis de fine studii theol. Hal., 1708. 2. Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen. Halle, 1717. 3. Methodus studii theologici. Hal., 1723. 4. Timotheus, zum Fürbilde allen studiosis theologiae. Vgl. Guerike A. H. Franke. Halle, 1827. S. 290—92.

Joachim Lange*). Während auch diese zwar die strengere Gelehrsamkeit nicht verschmähten, wo sie sich mit frommer Gesinnung und lebendigem Christenthume paarte, dennoch aber leicht zu vielartigen Mißverständnissen Anlaß geben konnten, waren es die beiden würdigen Männer Christoph Matthias Pfaff, Canzler in Tübingen, und der fromm gelehrte Joh. Franz Budde (Buddeus) in Jena, die das Gleichgewicht auf eine erfreuliche Weise herzustellen bemüht waren. Von ihnen haben wir denn auch solche Werke, die zugleich in ihrer äußern Anlage schon mehr, als alle die früher genannten Bücher, dem sich nähern, was wir in neuerer Zeit unter theologischen Encyklopädieen zu verstehen gewohnt sind. So erhalten schon die exegetische, dogmatische, historische, praktische Theologie, und als Unterabtheilungen wieder die polemische, thetische, patristische u. s. w. ihren Namen, ihr Fachwerk und ihre Stellung zum Ganzen, obwohl die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, bei beiden eine verschiedene ist. Richtiger stellt Pfaff**) die exegetische Theologie voran, während Budde***) unmittelbar nach den propädeutischen Disciplinen von der Dogmatik, Symbolik, Patristik, Moral, Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Polemik, und zuletzt erst von der Exegese handelt. Beide aber haben das mit einander gemein, (bei Pfaff sagt es übrigens schon der Titel,) daß sie die Encyklopädie zugleich mit einer ausführlichern Litterargeschichte verbinden. Das war nun freilich in so weit verdienstlich, als es einem bisher gefühlten Mangel abhalf. Die Encyklopädie selbst aber lief nun, da sie kaum losgelöst von ihrer zufälligen Verbindung

*) Institutiones studii theologici litterariae. Hal., 1723. und de genuina studii theolog. praecipue thetici indole ac methodo. Ib., 1712. 4. Vgl. Stäudlin a. O. II. S. 309.

**) Introductio in historiam theologiae litterariam. Tub., 1724. Voll. III. 4.

***) Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips., 1727. Voll. II. 4., nach Hoßbach's Urtheil a. O. S. 382.: „ein Product eben so tiefer und umfassender Gelehrsamkeit als erleuchteter und milder theologischer Denkart, welches alle frühern Arbeiten dieser Art weit übertraf." Vgl. auch Danz S. 129. Stäudlin S. 311.

mit andern Disciplinen einige Selbstständigkeit erhalten hatte, Gefahr, in eine bloße Anweisung zur Bücherkenntniß umgewandelt, oder wenigstens von ihr so überwachsen und überschattet zu werden, daß man vor dem Laube die Aeste und Zweige des Baumes, welche nachzuweisen die Hauptaufgabe der Encyklopädie ist, nicht mehr so bequem übersehen konnte. Dieses Uebergewicht des litterarhistorischen Interesse's zeigte sich denn auch in der „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" von J. G. Walch (Jena, 1753.), sowie es sich auch in mehrern schätzbaren Schriften der neuern Zeit nicht verläugnet hat.

Es gibt in der Geschichte der Wissenschaft einzelne reichbegabte Geister, von denen die Strahlen in verschiedenen Richtungen ausgehen, um Licht über die vor ihnen ausgebreiteten Felder zu verbreiten. Ein solcher war der Canzler Lorenz von Mosheim, der nicht nur auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, sondern auch der Sittenlehre, wie der Homiletik Epoche macht. Weniger ist dieß bei ihm rücksichtlich der Encyklopädie der Fall. Die nicht von ihm selbst, sondern von seinem Schwiegersohne Windheim herausgegebene „kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen" (Helmst., 1756. 63.) athmet zwar den hellen, wohlthuenden, milden Geist des Verfassers, trägt aber doch allzu sehr das Gepräge der Flüchtigkeit, und beruht auch in der gegebenen Anordnung der Fächer, z. B. im Voranstellen der Dogmatik, zu wenig auf tiefer durchdachten Principien, als daß sie nach den schon gegebenen Vorgängern von großer Bedeutung hätte sein können*). Wer hingegen dadurch in der Wissenschaft Epoche machte, daß er ein neues Element, das kritische, in sie hineintrug, und dadurch auch die Encyklopädie, die sonst leicht ein todtes Aggregat von Bücherkenntniß geworden wäre, wieder eigenthümlich belebte, das war Joh. Salomo Semler. Obgleich seine Kritik nicht selten in Hyperkritik und seine Skepsis

*) Zu bemerken ist indessen, daß Mosheim der Erste war, der mit richtigem historischen Blicke die Aufgabe des gelehrten Theologen und die des Predigers von einander schied, wenn er gleich in der Forderung einer gesonderten Bildungsweise für beide zu weit gehen mochte (S. 29.).

in Skepticismus ausartete, so thun ihm doch diejenigen sehr Unrecht, welche ihn feindseliger Absichten in Beziehung auf Religion und Christenthum beschuldigen. Die Wissenschaft verdankt ihm viele Anregung, wenn gleich wenig sichere Resultate. Was ihn hingegen hinderte, seinen verschiedenen encyklopädischen und methodologischen, wie seinen übrigen Schriften *) den rechten Eingang zu verschaffen, war die Verworrenheit seiner Darstellungsweise und die dunkle, schwerfällige Schreibart; im Deutschen wie im Lateinischen. Es wäre zu wünschen, daß eine Quintessenz der Semlerschen Schriften in eine Monographie dieses merkwürdigen Mannes verarbeitet und dadurch die richtige Würdigung seiner Verdienste der nicht selten undankbaren Nachwelt erleichtert würde.

War aber Einer berufen, vielfach anregend, Geist und Gemüth weckend, überall auf das Höchste hinweisend, erhaben über alle Gemeinheit, und frei von ängstlichen Vorurtheilen, auf die theologische Jugend seiner und der kommenden Zeit und auf die ernstern Männer der Mit- und Nachwelt mit unberechenbaren Kräften zu wirken, so war es der vielumfassende, vielgestaltende J. G. Herder. Aechter Supranaturalist und ächter Rationalist zugleich, Orthodox und Heterodox, und auch keins von beiden, wie man es nimmt, eingeweiht in die Mystik des Orients, wie in die Tiefen des menschlichen Gemüthes und die Geheimnisse der Menschengeschichte überhaupt, mit großartiger Begeisterung alles umfassend, worin sich der reinen Menschheit Genius spiegelt, mit edlem Zorne alles Schmähliche, Nichtige, Seichte, Gezierte,

*) Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos Theologiä. Halle, 1757. Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam. Hal., 1765. Voll. II. 8. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. Hal., 1774. (mehr eine Dogmatik, als eine Encyklopädie). Versuch einer freiern theologischen Lehrart. Halle, 1777. — Um diese Zeit herum kam auch der Name Encyklopädie und Methodologie auf. So in einer anonymen Schrift. Lpz., 1778., welche Danz S. 134. anführt, und schon etwas früher in den Werken von Mursinna, Robert, Vogel. S. ebend.

Ungesunde, woher es auch komme, strafend — war er so ganz der Mann, den Ringenden und Strebenden auf die rechte Bahn zu heben, auf welcher er den sichern Stab in der Hand weiter fortzuschreiten hat über die Höhen und Tiefen eines vielseitig bewegten Lebens. Es ist schon oft gesagt worden, daß Herder's Wirksamkeit mehr eine anregende, als eine solche gewesen, deren Früchte man unerlesen auf ewige Zeiten aufspeichern könnte. Aber das ist es ja grade, was wir hier wollen. Und wenn auch bereits vieles von dem Einzelnen wieder gefallen ist, das er mit allzu kühnem Wagnisse hingestellt, so wird doch der Geist der tiefern Forschung, die klare, freie Denkart des schönern Zeitalters, die Blüthe „deutscher Art und Kunst," welche er mit andern Edlen seines Geschlechtes heranbilden half, so Gott will, nie wieder untergehen.

Die „Briefe das Studium der Theologie betreffend" (Weim., 1780. 2 Aufl. 85. 4 Bde)*) erfüllen zwar keineswegs den wissenschaftlichen Zweck einer theologischen Encyklopädie in dem strengern Sinne des Wortes, in dem wir es zu nehmen genöthigt sind. Sie bewegen sich, wie schon der Titel errathen läßt, in der leichtern Form des Umganges und der vertraulichen Mittheilung. Auch läßt sich der geistreiche Briefsteller mehr in die Sachen selbst ein (z. B. in sein Lieblingsthema der hebräischen Poesie), als daß er den formalen Zusammenhang der Wissenschaften unter einander klar machte. Aber alles, was er sagt, führt auf diesen Zusammenhang hin, und dient das Bild mit Farben zu beleben, das uns die strengere Methodik in kahlen Umrissen vorzeichnet. — Mehr die Gestalt einer eigentlichen Methodologie und Hodegetik trägt die kleinere Schrift Herder's: „über die Anwendung dreier akademischen Lehrjahre," womit noch zu verbinden „Theophron" und das „Gutachten über die Vorbereitung junger Geistlichen," sowie die oben angeführten „Provinzialblätter"**).

*) In den sämmtlichen Werken zur Religion und Theologie (Cottasche Originalausgabe) Tüb., 1808. Bd IX. und X.

**) Sämmtlich in Bd X. der Werke zur Religion u. Theologie.

Bald nach der ersten Ausgabe der Herderschen Briefe 1785. (91.) erschien die brave, gediegene Arbeit des fleißigen, verständigen Nösselt, welche durch Niemeyer's nachbessernde Hand zu einem Lehrbuche zubereitet worden, dessen sich die jetzige Zeit noch immer mit Nutzen bedienen wird*). Des gelehrten Planck's „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (Lpz., 1794. Bd. II.) enthält viel Tüchtiges und Brauchbares, wiewohl auch hier die Uebersichtlichkeit des Formalen von der Masse des aufgehäuften Stoffes erdrückt wird**). Noch mehr gilt dieß von Bertholdt's „theologischer Wissenschaftskunde," welche zwar den richtigen Grundsatz aufstellt, „daß eine Wissenschaft in sich abgegrenzt sein und nicht zu viel Fremdartiges aufnehmen müsse," welche aber selbst am meisten gegen dieses Gesetz fehlt; daher es auch gekommen sein mag, daß die sogenannte Propädeutik und Boethetik ¾ des Werkes einnehmen und nur ¼ für die eigentliche theologische Encyklopädie übrig bleibt.

Beinahe die meisten auch der übrigen Encyklopädieen, deren Titel in der Note aufzuführen genügen wird***), theilen neben dem vielen Guten, das sie sonst darbieten, mit den eben ge-

---

*) 3 Aufl. Halle, 1818. Bd. III.

**) Für Anfänger geeigneter ist dessen kleinere Schrift: Grundriß der theologischen Encyklopädie. Gött., 1813.

***) Wachler Grundriß einer Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Lemgo, 1795. Thym theologische Encyklopädie und Methodologie. Halle, 1797. Tittmann, J. A. H., Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Lpz., 1798. Kleuker Grundriß einer Encyklopädie der Theologie. Hamb., 1800. 1801. Bd. II. Schmidt, J. E. Ch., theol. Encyklopädie. Gießen, 1811. Franke, G. S., theol. Encyklopädie. Altona, 1819. — Von Katholiken: Wiesner, G. F., Isagoge in theol. Wurceb., 1788. Dobmayer, M., Systema theol. cathol. Salisb., 1807. Thanner, Ign., encyklopädisch-methodologische Einleitung zum akademisch-wissenschaftlichen Studium der positiven Theologie. Münch., 1809. Drey, J. S., kurze Einleitung in das Studium der Theologie. Tüb., 1819. Oberthür theologische Encyklopädie Bd. II. Augsb., 1828. Dessen: Methodologie ebendas. (Schon früher schrieb dersl cycl. et Method. theol. T. I. Salisb., 1786.) Klee, Encyklopädie der Theologie. Mainz, 1832.

nannten Werken den Mangel eines durchgreifenden, die Wissenschaft vollkommen beherrschenden Princips. Es fehlt ihnen eben jenes Architektonische, das Bertholdt mit Recht von einer Wissenschaft verlangt, am wenigsten aber selber geleistet hat. Die größern unter ihnen sind meist zugleich Realencyklopädieen, die, ohne sich genaue Grenzen zu stecken, hier und dort aus andern Disciplinen mittheilen (besonders aus Philosophie, Kritik und praktischer Theologie); die kürzern haben wieder zu wenig innern Gehalt, und geben nur flüchtige Skizzen.

Es muß daher, ohne deßhalb Anderer Verdienste zu schmälern, anerkannt werden, daß Friedrich Schleiermacher in den wenigen Blättern seiner Darstellung des theologischen Studiums (Berlin, 1811.) zuerst der Encyklopädie ein eigenthümlich wissenschaftliches Gepräge aufgedrückt, und sie in den Rang einer selbstständigen, eigens zu studirenden Wissenschaft erhoben hat. Der rein formale Charakter des Büchleins ist der Abdruck eines künstlerischen Geistes, der freilich erst mit seiner Eigenthümlichkeit die Form beleben muß, wenn sie uns nicht als unverstandene Hieroglyphe anstarren soll. Es ist eine mit sicherer Hand hingeworfene Cartonzeichnung, welcher nur der Pinsel eines Herder fehlt, um sie zum reichen, schönen Gemälde zu vollenden. Dankbar sind indessen in der zweiten im J. 1830. erschienenen, umgearbeiteten Ausgabe die freilich noch immer sparsamen Winke anzunehmen, die zu leichterm Verständnisse des Büchleins hinführen, das jedenfalls schon dadurch Bedeutung hat, daß es der Schlüssel zur Schleiermacherschen Theologie überhaupt geworden.

Von den neuesten, seit oder mit der zweiten Ausgabe der Schleiermacherschen Darstellung erschienenen Encyklopädieen sind noch zu nennen:

Riemeyer, A. H., theologische Encyklopädie und Methodologie. Lpz., 1830.

König, R., Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern, 1830.

Rosenkranz, K., Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Halle, 1831.

Danz, J. T. L., Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Weimar, 1832.

II. Der theologischen Encyklopädie besonderer Theil.

Von den einzelnen theologischen Lehrfächern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Eintheilung.

§. 32.

Ihrer Natur nach zerfällt die positive Theologie in die vier Hauptgebiete der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie.

Indem die positive Theologie auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung (Offenbarung) ruht, geht sie auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Stiftungs- oder Offenbarungsurkunden selbst zurück, verfolgt dann, von der Quelle ausgehend, den Strom der geschichtlichen Entwickelung weiter hinab bis auf unsere Zeiten, sammelt sonach das durch die Geschichte Gegebene und Fortgebildete in das geistige Bild der Gegenwart, und leitet endlich aus dem klar gewordenen Zusammenhange des Ganzen die Grundsätze für die Wirksamkeit, aus der Theorie die Praxis ab. Es beruht also diese Eintheilung nicht auf herkömmlichem Schlendrian, und wenn „die Gleise ausgefahren" scheinen, so mögen mehr die schlechten Fuhrleute daran schuld sein, als die bezeichnete Bahn. Wir sehen somit auch keinen zureichenden Grund ein, von der bisherigen Eintheilung abzugehen, obwohl wir die Gründe Anderer achten, die anders eintheilen zu müssen glauben.

Eine durchaus verschiedene Eintheilung hat neulich Danz versucht. Er zerlegt das Ganze der Theologie in zwei Hauptgebiete, das der Religions- und das der Kirchenwissenschaft.

Die Religionswissenschaft zerfällt ihm dann wieder in einen theoretischen und praktischen Theil, wovon der erstere die heuristische (exegetische) und die technische (systematische und dogmenhistorische) Theologie umfaßt. Die Kirchenwissenschaft (Ecclesiologie) hat ebenfalls einen theoretischen und einen praktischen Theil. In den erstern fällt Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Statistik, Archäologie u. s. w., der letztere aber begreift die „kirchenpraktischen Wissenschaften" oder die Pragmatik des Kirchendienstes in sich, wohin z. B. Polemik, Irenik, Liturgik u. s. w. gehören. So sehr auch auf den ersten Augenblick dieser Versuch einleuchten möchte, (wie es denn überhaupt nützlich ist, die Sachen auch wieder einmal aus einem andern, als dem gewohnten Gesichtspuncte zu betrachten,) so viele Schwierigkeiten dürften sich bei der Durchführung darbieten. Schon die Trennung des Religiösen und Kirchlichen hat auf dem Gebiete des positiv-Christlichen ihre große Schwierigkeit, denn eins greift in das andere ein. Christus ist Religionsstifter und Stifter der Kirche zugleich, und die Bibel hat eben so gut kirchliche als religiöse Bedeutung. Demnach ist z. B. Exegese so gut eine Kirchen- als eine Religionswissenschaft u. s. w. Noch mehr Anstände zeigen sich im Einzelnen. So werden wir z. B. mit der Dogmengeschichte und Patristik noch vor der Kirchengeschichte bekannt, während doch nur aus der letztern die erstern begriffen werden können. Die praktische Theologie wird gleichfalls zersplittert, wie die historische, die Apologetik losgerissen von der Polemik u. a. m. Jedenfalls ist uns der Verfasser die nähere Angabe der Gründe seines Verfahrens schuldig geblieben.

Weit mehr an die bisherige Eintheilung und Benennung schließt sich Schleiermacher an, obwohl in wesentlichen Puncten von ihr abweichend. Er theilt das Ganze unserer Wissenschaft in die philosophische, historische und praktische Theologie (Wurzel, Stamm und Krone). Zur philosophischen rechnet er Apologetik und Polemik, oder vielmehr bilden ihm diese beiden die philosophische Theologie; zur historischen gehört ihm außer Kirchen- und Dogmengeschichte auch noch Exegese und Dogmatik sammt der Sittenlehre, wiewohl er der exegetischen, wie der systematischen Theologie innerhalb des

historischen Gehöftes auch wieder ihre besondern Grundstücke anweist.

Daß nun die exegetische Theologie im weitesten Sinne auch mit zur historischen gerechnet werden könne, läßt sich zwar nicht läugnen, in wiefern ja eben durch die Exegese wesentliche geschichtliche Verhältnisse, ja die Urgeschichte des Christenthums selbst ermittelt werden sollen. Indessen ist es doch nicht allein das historische Wissen an sich, was bei der exegetischen Theologie in Betracht kommt. Die Exegese als solche ist vielmehr, wie Schleiermacher selbst gesteht, eine gewisse Kunstfertigkeit, die wieder auf wissenschaftlichen Grundsätzen (der Hermeneutik) beruht, welche ebenfalls nicht dem historischen, sondern dem philologischen oder philosophischen Gebiete, im weitesten Sinne des Wortes, angehören. Ferner haben aber auch die heiligen Schriften nicht bloß in dem Sinne historischen Werth für uns, wie die übrigen Denkmäler des christlich-kirchlichen Alterthums. Als Stiftungs- oder Offenbarungsurkunden (wie man es nun nehmen will) stellen sie sich mit ganz besondern Ansprüchen an unsere Aufmerksamkeit heraus, und ragen, gleichsam als das Urgebirge, als die ewigen Felsen des Glaubens über all die Jahrhunderte sich erhebend, die sich unter ihrem Einflusse entfalteten, unmittelbar in die Gegenwart hinein. Daher es denn wohl der protestantischen Theologie, die einen eigenen Dienst des Wortes hat, auch geziemen mag, ein eigenes Gebiet der exegetischen Theologie festzustellen und dem Bibelstudium seinen gehörigen, ungeschmälerten Raum in dem Bereiche des theologischen Wissens anzuweisen. Was aber das Hineinziehen der Dogmatik und Sittenlehre in die historische Theologie, sowie das Lostrennen der Apologetik und Polemik von der Dogmatik und das Zusammenstellen der beiden letztern in eine besondere Wissenschaft (die philosophische Theologie) betrifft, so werden wir uns erlauben, bei der Dogmatik selbst unsere Zweifel gegen die Schleiermachersche Anordnung vorzutragen.

1. Von der exegetischen Theologie.

a. Definition.

§. 33.

Unter der exegetischen Theologie begreift man alles das, was auf das Bibelstudium oder auf die Auslegung und Erklärung der heiligen Schriften A. und N. T. Bezug hat.

Wir unterscheiden exegetische Theologie und Exegese. Letztere ist die Auslegung selbst, als eine zu übende Kunstfertigkeit, der Act des Auslegens; erstere dagegen umfaßt außer der eigentlichen Exegese auch die zu dem Amte des Exegeten nöthigen Hülfswissenschaften. — Zwar könnte auch die Auslegung der Kirchenväter, der symbolischen Bücher, des kanonischen Rechtes u. s. w. Exegese heißen, in welchem Sinne auch die Juristen und Philologen von einer Exegese reden, und in dem Sinne wäre dann die Exegese allerdings nichts anderes als eine historische Hülfswissenschaft in instrumentaler Hinsicht. Allein aus den im vorigen Paragraphe entwickelten Gründen ist dem einmal fixirten theologischen Sprachgebrauche so weit nachzugeben, daß, wenn von „Exegese" schlechthin die Rede ist, man die Bibelauslegung versteht, und mithin unter exegetischer Theologie alles, was auf sie Bezug hat*).

---

*) „Ἐξηγηταί hießen bei den Alten zuvörderst diejenigen, die „das Aeußere der Merkwürdigkeiten einer Stadt oder eines Tempels „Wißbegierigen zeigten, und die man in soweit auch περιηγηταί „nannte; insbesondere jedoch Personen höherer Bestimmung, die „den Laien mit dem Göttlichen in Einverständniß setzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in „den Opferthieren wiesen und die Orakel deuteten." Creuzer's Symbolik I. S. 15.

b. Von dem Substrate der Exegese, der heiligen Schrift.

α. Begriff und Umfang derselben.

(Vgl. den Abschnitt: Bibel in Ersch und Gruber's Encykl.)

§. 34.

Die Bibel oder heilige Schrift der Christen (biblia sacra, scriptura sacra, τὰ βιβλία θεῖα, ἱερὰ γραφή, θεία γραφή) ist eine Sammlung religiöser und religionsgeschichtlicher Urkunden aus verschiedenen Zeitaltern und von verschiedenen Verfassern. Als ein Ganzes gedacht, durch eine höhere Idee, die des Wortes Gottes, verbunden und auf einen gemeinsamen religiös-kirchlichen Zweck, den nämlich der christlichen Glaubens- und Lebensrichtung, bezogen, bildet diese Sammlung den biblischen Kanon, im Gegensatze sowohl zu den Apokryphen, als zu allen übrigen menschlichen Schriften.

Ob die Bibel ein menschliches oder göttliches Buch sei, ist eine Frage, die nur der so scharf abgeschnitten thun kann, der das Geheimniß einer Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen auch auf dem Gebiete der Offenbarung verkennt. Seitdem Herder, der Prophet des rein Menschlichen, auch das Menschliche der Bibel, einer stupiden Adoration gegenüber, unbeschadet ihres göttlichen Gehaltes herausgestellt, ja vielmehr diesem die menschliche Auffassung als Folie untergelegt hat*), und seitdem in der neuern Zeit überhaupt die grammatisch-historische Interpretation auch die heiligen Schriften für immer in den Kreis einer auf wissenschaftlichen Principien ruhenden Alterthumskunde gebannt hat, dürfte es wohl keiner Priesterkaste oder

*) Die goldenen Worte des ersten der Briefe das Studium der Th[illegible]logie betreffend sollte jeder als bewährte Bannformel seinem Bibel[illegible]plare vorsetzen, der noch von den gespenstischen Anwandlungen [illegible] wahrhaft unchristlicher Bibliolatrie heimgesucht wird.

Pharisäersecte mehr gelingen, aus der Bibel ein vom Himmel gefallenes, mit sieben Siegeln verschlossenes, magisches Orakelbuch zu machen, zu dem der Jünger nur mit geheimem Schauer und unter allerlei mystischen Weihungsformeln hinzutreten dürfte. Vielmehr ist von der andern Seite wohl zuzusehen, daß über der Mannigfaltigkeit der menschlichen Formen, über der zugestandenen Verschiedenheit nicht nur der Lesarten, sondern auch der Berichte, der Darstellungsweise u. s. f. die höhere Einheit der Idee, das wahrhaftige θεῖον der Schrift, an das der Fromme mit Recht glaubt, und das im Leben sich vielfach erweist, nicht verkannt werde; denn wenn auch nicht die Bibel als solche das Wort Gottes zu nennen ist, (vorausgesetzt, daß man sich wissenschaftlich genau ausdrücken wolle,) so *enthält* sie es doch gewiß, und zwar in einem solchen Sinne, wie allerdings kein anderes Buch. Sie bleibt somit immerhin, wenn auch Sammlung mehrerer Bücher, zugleich *in* dieser Gesammtheit das Buch der Bücher, das wir uns durch kein anderes ersetzen lassen können, ja für das wir, wenn es sein müßte, alles hingäben, was Schrift heißen mag im Himmel und auf Erden. Das Göttliche aber der Bibel beruht nicht, wie man fälschlich und zu ihrer Unehre gewähnt hat, auf der durchgängigen Eingebung ihres Buchstabens, sondern auf ihrer eigenthümlichen, von Gott ihr gegebenen Bestimmung und ihrer Stellung in der Weltgeschichte, sowie auf der lebendig machenden Kraft ihres Inhaltes. Die durchgängig *religiöse Beziehung* auf eine von Gott gegründete Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechtes, welche freilich in dem einen Buche weit entschiedener und reiner heraustritt als im andern, in einzelnen Bestandtheilen der Schrift auch wohl zu verschwinden und sich zu verdunkeln scheint, ist das zarte, geistige Band, das die äußerlich nur lose verbundenen Blätter zusammenhält, die, abgerissen von dem Stamme der Theokratie und deren in den Anfang der Dinge zurückreichenden geschichtlichen Wurzel, auch aufhören würden für sich das zu sein, was sie nur *in* dieser Gesammtheit sind *).

*) Wie grade die Geistreichern unter nichttheologischen Schriftstellern, und zwar solche, die man keiner Partheilichkeit *für* das Christenthum und

Wir haben es also immerhin mit einer heiligen Litteratur zu thun, nicht nur im absoluten Gegensatze gegen die profane, wenn wir anders die so nennen wollen, die das religiöse Leben nicht unmittelbar berührt *), sondern auch in ihrem Unterschiede von jeder sonstigen religiösen, selbst christlichen Litteratur, die, als Menschenwort dem Gottesworte gegenüber, zur Schrift doch immer nur in ein untergeordnetes Verhältniß treten kann.

Auf dieser letztern Unterscheidung der anderweitigen religiösen Litteratur von der heiligen ruht auch der in unserer Kirche geltende Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen. In wiefern nämlich das in der Schrift niedergelegte „Wort Gottes" als ein Schriftganzes und somit als die in Schrift verfaßte göttliche Regel des Glaubens und Lebens betrachtet wird, heißt die Bibel auch der Kanon, und dessen einzelne Bestandtheile kanonische Bücher **). Wie in einem größern Kreise die heilige Litteratur der profanen, so steht in einem engern Bezirke die kanonische der apokryphischen Litteratur gegenüber. Apokryphisch heißen nämlich, dem kirchlichen Sprachgebrauche zufolge, diejenigen religiösen Bücher, welche entweder, wie die dem Kanon äußerlich ange-

---

die Bibel beschuldigen wird, das Eigenthümliche der heiligen Schrift und deren specifischen Werth vor allen andern Büchern anerkennen, davon ist Göthe ein sprechender Beweis. S. Bd I. „aus meinem Leben" und Farbenlehre II. S. 138.: „Jene große Verehrung, welche der Bi„bel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, ver„dankt sie ihrem innern Werthe. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, „sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum „Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung „der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger „Entwickelungen nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die ent„ferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt."

*) Der Ausdruck ist freilich ungeschickt, da man mit dem Profanen den Begriff des Unheiligen verbindet. Unheilig ist aber das noch nicht, was nicht grade heilig ist.

**) Vgl. H. Planck: Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie recte constituenda. Gott., 1820; widersprechend der Ansicht von Semler und Eichhorn, wonach κανών bloß Bücherverzeichniß heißen soll. Vgl. auch Nitzsch System der christl. Lehre. §. 40. 41.

hängten Apokryphen des A. T., zwar als gute und nützliche, nicht aber den eigenthümlichen Geist der Theokratie athmende Schriften betrachtet werden, oder solche, die (wie mehrere unter den neutestamentlichen Apokryphen), eine dem Geiste des ursprünglichen apostolischen Christenthums fremdartige oder minder zusagende Tendenz verrathend, sich den Eingang in den Kanon nicht haben verschaffen können *). Ob die Ausscheidung des Apokryphischen von dem Kanonischen nach richtigen Principien von der Kirche vollzogen worden sei, kann hier nicht untersucht werden. So viel können wir sagen: wenn der Unterschied zwischen heiliger und profaner Litteratur dem rein religiösen Gebiete angehört, so gehört hingegen der zwischen Kanon und Apokryphen mehr dem kirchlichen an, und man dürfte daher wohl fragen, wo es sich um Duldung der apokryphischen Bücher des A. T. neben den kanonischen handelt, welcher Gesichtspunct bei Verbreitung der Bibel unter das Volk der vorherrschende sein soll? Dem Theologen aber darf der Unterschied jedenfalls nicht gleichgültig sein. Der Kanon ist das eigentliche Object seiner exegetischen Thätigkeit, und die Bekanntschaft mit der apokryphischen Litteratur tritt in die Reihe der Hülfswissenschaften zurück.

β. Eintheilung.

(Verhältniß des A. T. zum neuen.)

§. 35.

Der biblische Kanon zerfällt in die Bücher des alten und neuen Testamentes (παλαιὰ, καινὴ διαθήκη) **). Obwohl nun der christliche Theolog als solcher zunächst an das N. T. gewiesen ist, als an die unmittelbare Quelle

*) Vergl. Gieseler „was heißt apokryphisch?“ in den theol. Studien und Krit. Jahrg. 1829. Heft 1. S. 141. ff. Schleiermacher §. 109.

**) Ueber den von Augustin eingeführten Sprachgebrauch von testamentum (nach Hebr. IX, 16.), während Tertullian das Wort instrumentum gebraucht, sowie über die Bedeutung von διαθήκη, foedus, בְּרִית siehe die Einleitungen und die Wörterbücher.

der christlichen Religionsoffenbarung, so muß er dennoch die Schriften des A. T. auch mit zum Gegenstande seiner Forschung machen,

1. weil das N. T. in vielen Stücken auf dem alten beruht, und sich auf dasselbe bezieht;

2. weil die Sprach- und Vorstellungsweise des A. T. nicht selten den Schlüssel zum Verständnisse des neuen gibt;

3. weil auch das A. T. solche Bestandtheile enthält, die auch für den Christen von unmittelbar religiös-didaktischem und erbaulichem Werthe sind.

Ueber das Verhältniß des A. T. zum neuen und über den Werth des erstern für den Christen überhaupt, wie für den christlichen Theologen insbesondere, waren die Meinungen von jeher getheilt (Marcioniten, Manichäer, Antinomisten, Socinianer). Wenn es scheinen will, als ob die Schleiermachersche Schule das Studium des A. T. zu gering achte, so muß doch eingestanden werden, daß, wenn nicht die selbstständige Eigenthümlichkeit des Christenthums darunter leiden, und dieses nicht nur als eine Zuthat zum Judenthume erscheinen soll, dem A. T. keineswegs der gleiche Rang neben dem neuen, geschweige denn über ihm eingeräumt werden könne. Letzteres ist nun in der Theorie freilich nie geschehen, wohl aber drohte bisweilen in der Praxis das größere Volumen des A. T. das bescheidenere Büchlein des neuen aus dem Platze zu drängen. Man erinnere sich nur der Zeiten, wo namentlich in der reformirten Kirche die orientalisch-rabbinische Gelehrsamkeit alles andere überschattete und beinahe erstickte. In unserer Zeit aber scheinen zwei, sich sonst sehr entgegengesetzte Richtungen das Studium des A. T. auf Kosten des neuen zu überschätzen. Die Einen, vom rein philologischen Interesse aus, finden sich in die von gelehrten und geistreichen Männern gebrochene Bahn so sehr hineingezogen, daß sie da genug Arbeit für ihr ganzes Leben finden und so ihr theologisches Studium in dem des A. T. und der damit verbundenen Hülfswissenschaften, der orienta-

lischen Sprachen u. s. w., beinahe rein aufgehen lassen. Solche ehrenwerthe Gelehrte mögen nun immer, als Vertreter der Schule, in ihrem Eifer fortfahren, das Ihrige zum großen Ganzen des theologischen Studiums beizutragen. Nur mögen sie nicht das, was sie als Einzelne thun, von Allen und auch von denen verlangen, die sich für den Dienst der Kirche bilden. Der trefflichste alttestamentliche Philolog ist darum noch lange kein christlicher Theolog, wenn ihm bei aller Gelehrsamkeit der Blick in das Eigenthümliche des Christenthums abgeht. Auch mögen die, welche sich einseitig am A. T. gebildet haben, zusehen, daß sie nicht, wenn sie nun auch zur Erklärung des neuen kommen, alles nur auf das Judenthum zurückführen und endlich Christum selbst nur auf einen Rabbinen herunterbringen, der Altes in neue Schläuche zu fassen gewußt habe. Von dieser rein philologischen Richtung ist aber die der Andern sehr verschieden, welche, getrieben von einem falschen Drange kabbalistischer Mystik, immer gern erst durch das jüdisch gefärbte Glas der Typen und Allegorieen „den Christus im A. T." schauen möchten, der ihnen im neuen viel zu einfach, zu menschlich für ihre nebelgewohnten Augen ist. Diese führen denn in der That die Exegese wieder in die Kindheit zurück, wo sich Juden und Christen, aus Mangel an anderer Geist und Gemüth stärkender Litteratur, alles aus dem A. T. herauszupressen bemüßigt fanden, und verrücken so den Standpunct der Wissenschaft aufs willkürlichste*).

Einer gesunden christlichen Ansicht empfiehlt sich der Werth des A. T. von selbst. Einmal ist die mosaische Religionsanstalt, und was mit ihr zusammenhängt, religiöse Thatsache; man fasse sie nun als eine im Plane der göttlichen Vorsehung liegende Vorbereitung auf die vollkommenere Offenbarung des Christenthums, als Morgenröthe, als den Schatten des Künftigen oder wie man wolle. So viel ist gewiß: an die wenn

*) Auch im Praktischen ist die Beobachtung zu machen, daß sich die Prediger, welche mit Vorliebe Texte aus dem A. T. wählen, entweder zu der Ansicht derer hinneigen, welche im Salomo und Sirach eine eben so „brauchbare Moral" finden, als in der „Sittenlehre Jesu," oder umgekehrt zur mystischen Fahne einer wieder aufgewärmten alttestamentlichen Christologie geschworen haben.

auch in der einseitigen Form des Particularismus sich verwirklichende Idee der Theokratie, an den nur in diesem Volke als öffentliche Religion lebendig erhaltenen Monotheismus, an die in der Schule der Propheten großgezogene, im Exile gereifte Messiasidee, sowie endlich an die im Dekalog und sonst niedergelegten Sittengebote schloß sich allerdings die positive Religion des Christenthums an; und ob letzteres gleich nicht aus diesen Elementen zusammengesetzt oder atomistisch in sie zerlegt werden kann, sondern ein neues dynamisches Princip hinzukommt, so muß es doch seiner historischen Erscheinung nach großentheils aus ihnen begriffen werden. Zudem sind auch die anderweitigen, äußern Bedingungen, unter denen das Christenthum aufgetreten, die Sprachweise, in der es sich hat vernehmen lassen, die Bilder, in die es seine Geheimnisse kleidet, die Weissagungen und Vorbilder, auf die es sich wenigstens factisch bezieht, nur aus einer nähern Anschauung des jüdischen Nationallebens selbst, und somit aus dem A. T. zu erklären. Aber auch noch außerdem möchten wir dem A. T. ein unmittelbares, wenn gleich beschränkteres religiöses Ansehen gesichert wissen. Soll nämlich ein allgemein Religiöses auch neben dem specifisch-Christlichen noch einen Ort finden im Gemüthe, so muß zugestanden werden, daß in Hinsicht z. B. auf religiöse Naturbetrachtung, auf fromm begeisterten Patriotismus, auf väterliche Führungen Gottes im besondern Leben, nirgends erhabenere, dem christlichen Volke zugleich verständlichere Ausdrücke gefunden werden können, als eben in der alttestamentlichen Prophetie und Hymnologie, aus der ja auch das N. T. den dichterischen Schwung der Rede entlehnt. Und damit wäre denn das Studium des A. T. in seinem gehörigen Verhältnisse zu dem des neuen nicht nur beschränkt, sondern auch gerechtfertigt und empfohlen*). Wessen Phantasie und Gemüth übrigens durch Herder und Umbreit in den Geist der hebräischen Dichtungen eingeweiht ist, wessen Verstand und Urtheil durch de Wette und Gesenius gebildet, geschärft und geleitet worden, der wird, um lohnende Früchte von seinem Fleiße

*) Vergl. Danz S. 151—53. und die dort angeführten Stellen aus Andern.

zu erndten, nicht nöthig haben, zu dem בֵּית מִדְרָשׁ einer modernen Rabbinenschule seine Zuflucht zu nehmen. Das N. T. wird ihm durch das alte erläutert, nicht eins durch das andere mit widrigem Gemenge getrübt und verdunkelt werden.

γ. Altes Testament.

§. 36.

Das A. T. umfaßt die Urkunden der hebräischen National- und Religionsgeschichte „bis auf einen gewissen Zeitpunct.“ Die Bücher, aus welchen es besteht, werden gewöhnlich in historische, prophetische und poetische eingetheilt; doch ist diese Eintheilung nicht streng und ins Einzelne durchzuführen.

Wir tragen um so weniger Bedenken, diese unbestimmte chronologische Bezeichnung aus de Wette's Einleitung (§. 8.) herüberzunehmen, da die Bestimmung, in welches Zeitalter die Abfassung der verschiedenen Bücher und die Sammlung des Kanons zu setzen, nicht Aufgabe der Encyklopädie ist. Sie hat nirgends etwas über die Sachen zu entscheiden, sondern den Anfänger dahin zu stellen, von wo aus ihm ein Blick in die erst noch zu erlernenden Theile der Wissenschaft möglich wird. Ueber die weitere Benennung der alttestamentlichen Büchersammlung כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ, sowie über die ältere jüdische Eintheilung in תּוֹרָה, נְבִיאִים und כְּתוּבִים (ἁγιόγραφα) verweist sie daher ebenfalls an die Einleitung. Das aber ist ihres Amtes, dem Studirenden im Allgemeinen zu sagen, was er an der Bibel hat, was diese ihm gibt und was er in ihr zu suchen und zu finden hat. Und somit möchte gleich von vorne herein darauf aufmerksam gemacht werden, wie reichhaltig und bildend das Studium der Bibel und namentlich auch des A. T. eben dadurch wird, daß es nicht einem trockenen, fertig gemachten Systeme gilt, sondern daß es in einen schönen, bunten Garten Gottes hineinführt, in welchem die verschiedenartigsten Bäume, Kräuter, Sträuche und Blumen wachsen, hohe und niedere, saftreiche, nährende, duftende, wie es die

große Anlage des Ganzen und der Boden mit sich bringt. Eben jenen wohlthätigen Wechsel von Geschichte und Lehre, von Prosa und Poesie, von Gesetz und Verheißung fühlten auch schon ihrem Luther nach die alten Theologen, wenn sie von der wunderbaren simplicitas et majestas styli scripturae sacrae redeten. Und das fühlt auch der gebildete Nichttheolog oft inniger und lebendiger, als der Mann vom Fache*). Aber eben dieser innigen Verknüpfung und Durchdringung der historischen, didaktischen und poetischen Elemente wegen läßt sich auch nirgends nach der Schnur abschneiden, was aus dem lebendigen Gusse des Einen Geistes geformt ist. So enthalten die Geschichtsbücher des A. T. Didaktisches und Prophetisches, auch Poetisches der Genüge, und eben so kommt in den Propheten wieder Geschichtliches vor (Jeremias, Daniel); zu geschweigen, daß das Buch Jonas ein ganz rein historisches Buch ist. Somit bleibt eine jede Benennung nur a potiori, man möge eine wählen, welche man wolle.

b. Neues Testament.

§. 37.

Während das A. T. einen Zeitraum von Jahrtausenden umfaßt, beschränkt sich das N. T. auf eine Menschengeneration, die Urgeschichte des Christenthums.

Die Gewohnheit, A. und N. T. gleichsam nur als zwei Bände e i n e s Buches (der Bibel) anzusehen, läßt sehr oft den ganz verschiedenen Charakter dieser beiden Sammlungen verkennen, und doch kommt auf die rechte Auffassung desselben nicht wenig an. Dem alttestamentlichen Exegeten öffnet sich extensiv in jeder Hinsicht ein weit größeres Feld, als dem neutestamentlichen. Nicht nur der unvergleichlich größere Zeitraum,

---

*) „Es liegt jedem vor Augen, wie in beiden Abtheilungen dieses wichtigen Werkes (dem A. und N. T.) der geschichtliche Vortrag mit dem Lehrvortrage dergestalt innig verknüpft ist, daß einer demselben auf und nachhilft, wie vielleicht in keinem andern Buche.“ Göthe a. O.

den das A. T. umfaßt*), sondern auch die geschichtlichen Verhältnisse, Einrichtungen, Beziehungen sind vielseitiger, der Reichthum des Materials, der Wechsel der Formen größer. In menschlicher, oder vielleicht besser weltlicher Beziehung mag daher das Studium des A. T. ansprechender genannt werden, als das des neuen; d. h. es wird dem, der ohne religiös-theologischen Sinn an dessen Erforschung geht, in geschichtlicher, archäologischer und selbst in ästhetischer Hinsicht mehr gewähren, als das beinahe ganz auf Palästina und Kleinasien beschränkte, um den einzigen Zimmermannssohn und seine Schüler sich beschränkende N. T. Denn wenn auch gleich das A. T. ebenfalls eine innere, religiöse Seite hat; so ist es doch nicht so ausschließlich dem innern, dem reflectirten Leben zugewendet, wie das neue, welches einzig und allein nur aus einer fromm angeregten Stimmung heraus liebgewonnen, verstanden und mit analogem Geiste erklärt werden kann. Nicht äußere, große Begebenheiten (denn selbst die Wunder des N. T. haben einen mildern, weniger imposanten Charakter), sondern einzig Charaktere sind es, und zwar nicht sowohl die volksthümlichen, als die persönlich individuellen, die hier zum Vorschein kommen **). Der innere Mensch mit seinen Anlagen, mit seinen Bedürfnissen und Verirrungen; die göttliche Liebe mit ihren Wundern und Offenbarungen, nicht mehr einem außer-

---

*) Es ist der Zeitraum, den jedes der beiden Testamente beschreibt und darstellt, von dem der Abfassung zu unterscheiden. In Beziehung auf den erstern ist der Unterschied natürlich noch größer, indem das A. T. mit dem Anfange der Dinge beginnt und nur wenige Jahrhunderte vor Christo schließt, während sich das N. T. auf eine Generation beschränkt. Ueber die Abfassungszeit der Bücher des A. T. sind die Meinungen sehr getheilt. Zwischen dem Maximum, nach welchem schon antediluvianische Schriften in die Arche gerettet worden sein sollen (Tertull. und J. G. Müller), und dem Minimum, nach welchem erst unmittelbar vor dem davidischen Zeitalter schriftstellerische Thätigkeit beginnt und bis in die makkabäische Zeit fortdauert (de Wette), liegt die kirchlich verbreitete (von Josephus) in der Mitte, wonach mit Moses die hebräisch-biblische Litteratur anfängt und mit Artaxerxes endet.

**) In gewisser Beziehung (und es ist auch wohl von Andern geschehen?) könnte man das A. T. der Ilias, das neue der Odyssee vergleichen. Man verbittet sich übrigens den Mißverstand und die Mißdeutung!

wählten Volke, sondern dem auserwählten Individuum und in diesem wieder der ganzen Menschheit zugewandt; die Erscheinung des Unendlichen in der Gestalt eines in die Endlichkeit eingetretenen und an ihre Gesetze gebundenen Menschenlebens; die Gewalt des Geistes, der da wehet wo er will in dem unsichtbaren Reiche der Gemüthswelt; das Erwachen der Menschheit zu ihrer höheren Bestimmung, Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Wiedergeburt zum Ebenbilde Gottes und ein reiner Sinn, ein schlichter Wandel vor Gott, ein demüthig verborgenes Leben mit ihm und in ihm; Glaube, Liebe, Hoffnung — und dieß alles mitten in einer verdorbenen Zeit, in einer für den Untergang reifen, aber auf ewig dem Verderben zu entreißenden, ins Himmlische zu verklärenden Welt — Grundlegung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* auf den Trümmern der eingesunkenen Theokratie — siehe! das ist, im bescheidenen Samenkorne des einfältigen Wortes verschlossen, Kern und Inhalt der evangelischen Lehre und Verkündigung. Daran sollte mehr, als gewöhnlich geschieht, ohne alle fromm-süße Empfindelei und Andächtelei, aber in anspruchlos, kräftig erhabener Weise, der man die eigens gemachte Erfahrung bald anspürt, an der Schwelle des Studiums neutestamentlicher Exegese erinnert werden! Hat diese Inspirationstheorie im Gemüthe Anklang gefunden, dann mag immer, was die äußere Einrichtung betrifft, mit aller Unbefangenheit gezeigt werden, wie es mit dem Schreiben und Abfassen der Bücher gelegentlich zugegangen und wie alles, was wir da lesen, zugleich durch zeit- und ortgemäßes Bedürfniß bedingt sei u. s. w., was wir indessen der Einleitung ins N. T. selber überlassen müssen. (Vergl. auch unten §. 43. 44.)

Was die Eintheilung der Bücher betrifft *), so läßt sich die der alttestamentlichen Schriften nicht genau auf das N. T. übertragen. Gewöhnlich theilt man das letztere in historische und didaktische Bücher ein, wo es sich von selbst versteht, daß die Evangelien und die Apostelgeschichte zu den erstern, die Briefe zu den letztern gezählt werden, wiewohl auch hier nicht vergessen werden darf, daß ein großer Theil der erstern Lehre

*) Vergl. de Wette Einleitung in das N. T. §. 62.

enthält, und daß umgekehrt auch in den Briefen nicht bloß historische Beziehungen, sondern selbst Relationen vorkommen (wie Gal. **II.** 1 Cor. **XI**, 23 — 25. **XV**, 3 — 9. u. s. w.). Will man dann endlich noch eine Classe prophetischer Bücher im N. T. wieder finden, so wäre die Apokalypse hierher zu rechnen, obgleich sich prophetische Anklänge und Weissagungen auch sonst durch das N. T. hindurchziehen (Matth. **XXIV.** 1 Theß. **V**, 1. ff.)*).

c. Von den exegetischen Hülfswissenschaften.

§. 38.

Zur exegetischen Theologie werden als Hülfskenntnisse gefordert:

1. philologische Kenntniß der Grundsprachen des biblischen Kanons (**philologia sacra**);

2. historische Kenntniß von der Entstehung und den Schicksalen des Kanons und seiner Theile (Einleitungswissenschaft, Isagogik); verbunden

3. mit der philosophisch-kritischen Einsicht in die Grundsätze, nach welchen sowohl die Aechtheit einer ganzen Schrift (Authentie), als die Unverdorbenheit (Integrität) des Textes in den einzelnen Stellen zu beurtheilen ist (**critica sacra**);

4. die philosophisch-grammatische Einsicht in die Gesetze der Auslegung, mit ihrer besondern Anwendung auf die Bibel (Hermeneutik);

---

*) Merkwürdig, daß bei all dem Mangel an systematischer Einheit doch Anfang und Ende der Bibel, als Ganzes gedacht, wie die äußersten Ringe einer Kette in einander eingreifen, indem die Genesis mit dem Anfange der Dinge beginnt, und die Apokalypse mit dem Weltende schließt. Ein gewisser Parallelismus alt- und neutestamentlicher Geschichte ließe sich auch sonst durchführen, wozu jedoch hier nicht der Ort.

5. historisch=antiquarische Kenntniß alles dessen, was zur Sacherklärung der Bibel dient (biblische Alterthümer und Geographie, **physica sacra** u. s. w.).

Je vielfacher die verschiedenen Seelenthätigkeiten Gedächtniß, Phantasie, Verstand, Gemüth, Urtheilskraft bei der Exegese in Anspruch genommen werden, desto fruchtbarer und bildender ist sie. Je mehr auch auf dem Gebiete der alten (profanen) Litteratur anerkannt ist, daß nicht die Linguistik allein den Philologen bildet, sondern daß geschichtliche und philosophische Studien hinzukommen müssen, wenn er die Schätze des Alterthums gebührend auslegen will, desto weniger darf die theologische Exegese hinter der philologischen zurückbleiben. Dieß ist auch wohl in neuerer Zeit allgemein anerkannt. Wir haben die zur Exegese nöthigen Hülfswissenschaften theils als rein philologische (linguistische), theils als historische und philosophische bezeichnet. Was die letztere Benennung betrifft, so nehmen wir sie hier ganz allgemein zur Bezeichnung der selber urtheilenden und combinirenden Thätigkeit (Spontaneität des Geistes), gegenüber der bloß auffassenden und sich aneignenden (Receptivität). In diesem Sinne sind dann Kritik und Hermeneutik angewandte philosophische Disciplinen. Die erstere wird zwar in der Regel mit der Einleitung verbunden, und die Kenntniß des historischen Materials (**apparatus criticus**) ist nicht selten mit zur Wissenschaft der Kritik selber gerechnet worden, obwohl sie eigentlich nur die Bedingung derselben ist. Allein was in der Wirklichkeit verbunden werden mag, hat die Encyklopädie doch als getrennte Geistesverrichtungen darzustellen; denn ein anderes ist es, die Geschichte der **codices** u. s. w. gedächtnißmäßig zu kennen, und ein anderes, zu urtheilen zu wissen über die Aechtheit eines Buches und sich der Gründe davon bewußt zu sein.

a. Von den Grundsprachen der Bibel.
Philologia sacra.

§. 39.

Die Grundsprachen der Bibel sind das Hebräische (mit Einschluß chaldäischer Bestandtheile) als Sprachidiom

enthält, und daß umgekehrt auch in den Briefen nicht bloß historische Beziehungen, sondern selbst Relationen vorkommen (wie Gal. II. 1 Cor. XI, 23 — 25. XV, 3 — 9. u. s. w.). Will man dann endlich noch eine Classe prophetischer Bücher im N. T. wieder finden, so wäre die Apokalypse hierher zu rechnen, obgleich sich prophetische Anklänge und Weissagungen auch sonst durch das N. T. hindurchziehen (Matth. XXIV. 1 Thess. V, 1. ff.)*).

α. Von den exegetischen Hülfswissenschaften.

§. 38.

Zur exegetischen Theologie werden als Hülfskenntnisse gefordert:

1. philologische Kenntniß der Grundsprachen des biblischen Kanons (philologia sacra);

2. historische Kenntniß von der Entstehung und den Schicksalen des Kanons und seiner Theile (Einleitungswissenschaft, Isagogik); verbunden

3. mit der philosophisch = kritischen Einsicht in die Grundsätze, nach welchen sowohl die Aechtheit einer ganzen Schrift (Authentie), als die Unverdorbenheit (Integrität) des Textes in den einzelnen Stellen zu beurtheilen ist (critica sacra);

4. die philosophisch = grammatische Einsicht in die Gesetze der Auslegung, mit ihrer besondern Anwendung auf die Bibel (Hermeneutik);

---

*) Merkwürdig, daß bei all dem Mangel an systematischer Einheit doch Anfang und Ende der Bibel, als Ganzes gedacht, wie die äußersten Ringe einer Kette in einander eingreifen, indem die Genesis mit dem Anfange der Dinge beginnt, und die Apokalypse mit dem Weltende schließt. Ein gewisser Parallelismus alt= und neutestamentlicher Geschichte ließe sich auch sonst durchführen, wozu jedoch hier nicht der Ort.

5. historisch=antiquarische Kenntniß alles dessen, was zur Sacherklärung der Bibel dient (biblische Alterthümer und Geographie, physica sacra u. s. w.).

Je vielfacher die verschiedenen Seelenthätigkeiten Gedächtniß, Phantasie, Verstand, Gemüth, Urtheilskraft bei der Exegese in Anspruch genommen werden, desto fruchtbarer und bildender ist sie. Je mehr auch auf dem Gebiete der alten (profanen) Litteratur anerkannt ist, daß nicht die Linguistik allein den Philologen bildet, sondern daß geschichtliche und philosophische Studien hinzukommen müssen, wenn er die Schätze des Alterthums gebührend auslegen will, desto weniger darf die theologische Exegese hinter der philologischen zurückbleiben. Dieß ist auch wohl in neuerer Zeit allgemein anerkannt. Wir haben die zur Exegese nöthigen Hülfswissenschaften theils als rein philologische (linguistische), theils als historische und philosophische bezeichnet. Was die letztere Benennung betrifft, so nehmen wir sie hier ganz allgemein zur Bezeichnung der selber urtheilenden und combinirenden Thätigkeit (Spontaneität des Geistes), gegenüber der bloß auffassenden und sich aneignenden (Receptivität). In diesem Sinne sind dann Kritik und Hermeneutik angewandte philosophische Disciplinen. Die erstere wird zwar in der Regel mit der Einleitung verbunden, und die Kenntniß des historischen Materials (apparatus criticus) ist nicht selten mit zur Wissenschaft der Kritik selber gerechnet worden, obwohl sie eigentlich nur die Bedingung derselben ist Allein was in der Wirklichkeit verbunden werden mag, hat die Encyklopädie doch als getrennte Geistesverrichtungen darzustellen; denn ein anderes ist es, die Geschichte der codices u. s. w. gedächtnißmäßig zu kennen, und ein anderes, zu urtheilen zu wissen über die Aechtheit eines Buches und sich der Gründe davon bewußt zu sein.

α. Von den Grundsprachen der Bibel.
Philologia sacra.

§. 39.

Die Grundsprachen der Bibel sind das Hebräische (mit Einschluß chaldäischer Bestandtheile) als Sprachidiom

der Bücher des A. T., und das Hellenistisch-Griechische als Sprachidiom der Schriften des N. T.

Chaldäische Bestandtheile: Dan. II, 4. bis Ende VII. Esra IV, 8—VI, 18. VII, 12—26. Jerem. X, 11.*).

Daß das Griechische und nicht etwa, wie Bolten und Bertholdt gewollt, das Aramäische Grundsprache des N. T. sei, darüber ist man wohl einverstanden, wenn auch über Matthäus die Meinungen noch getheilt sind.

א. Hebräische Sprache.

Wagner, J. J., von der Wichtigkeit der hebräischen Sprache für Theologen. Bamb. u. Würzb., 1806. 8. de Wette Aufforderung zum Studium der hebräischen Sprache und Litteratur. Jena, 1806. 8. Winer Grundlinien einer Methodik des Elementarunterrichts der hebr. Sprache. Lpz., 1819. 8. Hupfeld über Theorie und Geschichte der hebr. Grammatik. Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. S. 546. ff.

§. 40.

Die Kenntniß der hebräischen Sprache ist dem Theologen unerläßlich, nicht allein des A. T. wegen, sondern auch darum, weil

1. auch das Sprachidiom des N. T. zum Theil auf dem Hebräischen ruht;

2. weil ein großer Theil dessen, was wir daselbst in griechischer Sprache besitzen, ursprünglich im verwandten aramäischen Dialekte gesprochen und gedacht wurde, und also auf diesen mehr oder weniger zurückzuführen ist.

Wollte man auch das A. T. noch so sehr zur bloßen Hülfsquelle zum Verständnisse des neuen heruntersetzen, so muß doch diese Hülfsquelle selbst in ihrer ursprünglichen Reinheit benutzt, und somit bei deren Erforschung auf die Originalsprache zurückgegangen werden. Aber auch für das neutestamentliche Studium ist das Hebräische nothwendig. Abgesehen da-

---

*) Ueber den biblischen Chaldaismus überhaupt, siehe Hirzel, L., de Chaldaismi biblici origine et auctoritate critica commentatio. Lips., 1830. 4.

von, daß ganze Stücke aus dem A. T. (Citate) mehr oder weniger dem Originale gemäß im N. T. angeführt werden, und also mit diesem zu vergleichen sind, kommt man auch sonst ohne Kenntniß des hebräischen Sprachcolorits über viele Stellen des N. T. nicht weg; denn wenn auch gleich die Zahl der sonst angenommenen Hebraismen seit Winer's gründlichern Forschungen mächtig geschwunden ist, so gibt sich doch der Reichthum hebräisch-artiger Formen und Wendungen in dem historischen und gnomologischen Theile des N. T. (noch mehr als in dem dialektischen) zu erkennen. Dabei sollte man auch nie vergessen, daß, wenn gleich auch das ganze N. T. (Matthäus mit inbegriffen) griechisch verfaßt ist, doch alle Reden Jesu ohne Ausnahme und auch mehrere der Apostel und der Zeitgenossen ursprünglich in einem dem Hebräischen verwandten Dialekte gehalten, und also aus dem Griechischen, in dem wir sie haben, annähernd dahin zurückzuübersetzen sind. Oder was nützt bei einem Ausspruche Jesu alles tiefere Zurückgehen auf die Grundbedeutung eines griechischen Wortes, wenn das entsprechende hebräisch-aramäische in der Nähe liegt? Dazu kommt, daß nicht nur in einem hebräisch-artigen Dialekte gesprochen, sondern offenbar auch im Zusammenhange mit dem Hebraismus gedacht wurde*), wobei übrigens der eigenthümlich christlichen Denkweise, die sich der

*) Dieß hat schon Luther richtig erkannt. „Auch das N. T. (sagt „er) ist voll ebräischer Art zu reden; darum haben sie recht gesagt, die Ebräer trinken aus der Brunnquelle, die Griechen aus den „Wässerlein, die Lateinischen aber aus den Pfützen." Auch ist ihm nicht entgangen, wie die hebräische Sprache auf einem tiefern religiösen Lebenselemente ruht, und recht eigentlich zur Bezeichnung religiöser Vorstellungen und Gefühle geschaffen ist. „Es ist die heilige Sprache so reich [ihre Armuth in anderer Hinsicht wird damit nicht bestritten], daß keine Sprache „mag sie genugsam erlangen; denn sie hat viele Wörter, die da singen, „loben, preisen, ehren, freuen, betrüben rc. heißen, wo wir kaum eins „haben, und sonderlich in göttlichen heiligen Sachen ist sie reich mit Worten, daß sie wohl zehn Namen hat, da sie Gott mit nennt, da wir nicht „mehr haben, denn das einige Wort Gott, daß sie wohl billig eine heilige „Sprache heißen mag." Aehnliches sagt Herder von ihr: „die hebr. „Sprache ist voll Athems der Seele, sie tönt nicht, wie die griechische, aber „sie haucht, sie lebet!" Vgl. Briefe das Studium der Theol. betreffend (I. S. 8. ff. IV. S. 144. ff.) und vom Geist der hebr. Poesie vom Anf.

volksthümlichen Form mit Freiheit bediente, nicht zu nahe getreten sein soll.

Ueber Benennung der hebräischen (ehmals heiligen) Sprache לָשׁוֹן עִבְרִית ,שְׂפַת כְּנַעַן, über deren Eigenthümlichkeiten, Behandlung, Geschichte, sowie über die Geschichte ihres Studiums sind als dahin gehörige Schriften zu vergleichen:

Hartmann, A. Th., linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des A. T. Bremen, 1817.

Gesenius, W., Geschichte der hebr. Sprache und Schrift. Lpz., 1815. Außerdem siehe die Einleitungen ins A. T. (z. B. de Wette §. 30—38., wo auch die übrige Litteratur.)

1. Hebräische Sprachlehren*).

*Gesenius, W., hebr. Grammatik. Halle, 1813. 10 Aufl. 1831. ausführliches grammatisch kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte. Lpz., 1817. Bd. II.

Ewald, G. H. A., kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet. Lpz., 1827.

* Grammatik der hebr. Sprache des A. T. in vollständiger Kürze neu bearbeitet. Lpz., 1828.

2. Uebungs(Elementar)bücher.

*Gesenius, W., hebräisches Lesebuch, mit einem Wortregister und Anmerkungen. Halle, 1814. 5 Aufl. 1828.

Wirthgen, G. W., Materialien zur praktischen Einübung der hebr. Sprache. Lpz., 1825.

Böttcher, J. F., hebr. Elementarbuch für Schulen. Dresden, 1826.

3. Wörterbücher**).

*Gesenius, W., hebräisch deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A. T. mit Einschluß der chald. Wörter. Lpz., 1810. 12. Bd. II. hebr. u. chald. Handwörterbuch über das A. T. Lpz., 1815. 3 Aufl. 1828. lexicon manuale Hebr. et Chald. in V. T. libros. Post editionem Germanicam tertiam latine elaboravit, multisque modis retractavit et auxit. Lips., 1833.

*) Aeltere von Seb. Münster (1532.), J. Buxtorf (1605. u. öfter wieder gebr.), J. A. Danz (1696.), A. Schultens (1737.), J. D. Michaelis (1745.), F. W. Hezel (1777.). Neuere von J. S. Vater (1797. 1814.), J. F. Weckherlin (Stuttg., Bd I. 1797. 98. 1818. Bd II. 1805. 19.), M. Hartmann (1798. 1819.), R. Hanno (1825. 28.), Böckel (1825.), Uhlemann (1827.).

**) Aeltere von J. Buxtorf (1607—54.), J. Coccejus (1669.

Winer, G. B., Simonis lexicon manuale hebr. et chald. post Eichhornii curas denuo castigavit, emendavit multisque modis auxit. Lips., 1828. *).

ב. Hellenistisch-griechische Sprache.
(Neutestam. Sprachidiom.)

§. 41.

Aber auch die isolirte Kenntniß der hebräischen und der classisch-griechischen Sprache reichen zur Erklärung des N. T. nicht hin, ohne eine genauere Auffassung der sie vermittelnden Sprachelemente, auf denen eben das neutestamentliche Sprachidiom beruht.

Daß die Sprache des N. T. weder in grammatischer, noch in lexicalischer Hinsicht die rein griechische sei, ist wohl jetzt allgemein zugestanden **). Damit ist aber nur etwas Negatives ausgesagt, und es wäre jedenfalls ein höchst mechanisches und ungeschicktes Verfahren, wenn man ohne vermittelndes Princip bloß den Maßstab des rein Griechischen (etwa gar des Attischen) einerseits und den des rein Hebräischen andererseits an das N. T. legen, und so beides äußerlich durch einander combiniren wollte, wie es zum Theil bei der frühern Theorie der „Hebraismen" der Fall war; denn in der That, wenn man den reinen Charakter beider Sprachgebiete, des Griechischen und Hebräischen, vergleichend neben einander stellt, so sollte es bei der gänzlichen Verschiedenheit derselben unmöglich scheinen, sie in ein Drittes zu vereinigen. Nur den historischen Verhältnissen blieb diese Vereinigung vorbehalten. Das auch in anderer Hinsicht so merkwürdige alexandrinische Zeitalter muß

1714.), J. Ch. Wolf (1707.), Stock (1727.), Simonis (1752.), Castelli (1784.).

*) Größere Werke für den Gelehrten: Gesenius thesaurus philologico-crit. linguae hebr. et chald. Fasc. I. ed. altera sec. radices digesta. Lips., 1829. 4. Hartmann, A. Th., thesauri linguae hebr. e Mischna augendi. Part. I—III. Rost., 1826. 4.

**) Ueber den Streit hierüber vergl. Winer's Gramm. §. 1.

als die Brücke zwischen dem Oriente und Occidente angesehen werden. Die sogenannte κοινή von der einen, und der vom nationalen Sprachcharakter sich immer sehr entfernende ἑλληνισμός von der andern Seite müssen demnach als die Annäherungspuncte und endlichen Uebergänge zu dem keineswegs zufälligen, sondern in der That historisch bedingten Sprachgemisch des N. T. betrachtet werden. Wie wichtig also das Studium der Schriftsteller des gemeinen Dialektes (Polybius, Plutarchus, Artemidorus), sowie auch wieder das der LXX, der Apokryphen, des Philo und Josephus zur Erlangung einer gründlichen Einsicht in das neutestamentliche Sprachidiom seien, leuchtet von selbst ein. Die Grammatik des N. T. auf bestimmtere wissenschaftliche Principien zurückgeführt zu haben, ist Winer's Verdienst, dessen Grammatik ein für den Studirenden unentbehrliches Hülfsmittel geworden ist.

1. Neutestamentliche Sprachlehren*).

* Winer, G. B., Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese. Leipz., 1822. 25. 30.

grammatische Excurse über die Sprache des N. T. Nachträge und Berichtigungen der Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Lpz., 1828. (Durch die neueste Ausgabe der Gramm. von 1830. entbehrlich geworden.)

Alt, J. C. W., Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halae, 1829.**).

2. Wörterbücher***).

Schöttgen, Chr., Nov. Lexicon graeco-lat. in N. T. post J. T. Krebs. rec. aux. G. L. Spohn. Hal., 1819.

---

*) Ueber die ältern Leistungen von Glassius (ed. Dathe), Wyss, G. Pasor, sowie über neuere von Haab (hebr.-griech. Grammatik für das N. T. Tüb., 1815.) vgl. Winer a. O. Einl.

**) Daß die gewöhnlichen griechischen Grammatiken von Buttmann und Matthiä, auf welche Winer hauptsächlich verweist, sowie von Thiersch, Rost u. A. damit zu verbinden, versteht sich von selbst, hauptsächlich aber auch Viger de graecae dictionis idiotismis ed. Hermann. Lips., 1822. 8., Fischer ad Wellerum, Lobeck ad Phrynichum u. s. w.

***) Aeltere von G. Pasor (1631. 1735.), Stock (1725. 52.),

Schleusner, J. F., Nov. Lex. gr. lat. in N. T. Lips., 1792. (1801. 08.) 1819. Voll. II.

*Wahl, Chr. Abr., Clavis N. T. philologica usibus scholarum et juvenum theologiae studiosorum accommodata. Lips., 1822. 29. Voll. II.

Clavis N. T. philologica cet. Editio minor. Lips., 1831. 4.

*Bretschneider, C. G., Lexicon manuale gr.-lat. in libros N. T. Lips., 1824. 29. Voll. II.

3. Anderweitige philologische Hülfsmittel zur Erklärung des N. T.

Vorst de Hebraismis N. T. commentarius cur. J. F. Fischer. Lips., 1778.

Bos, Lamb., Diatribe s. Exercitatt. philologicae, in quibus N. T. loca quaedam ex profanis auctoribus illustrantur. Franeq., 1700. 13.

Elsner, Jac., Obss. sacrae in N. T. libros etc. Traj. ad Rhen., 1728.

Raphel, G., Annotatt. in N. T. ex Xenophonte collectae. Hamb., 1709. 20.
ex Polybio et Arriano. Ibid. 1715.
ex Herodoto. Luneb., 1731.
} Zusammen Lugd. Bat. 1747. Voll. II.

Munthe, Csp. F., Obss. philologicae in sacros N. T. libros ex Diodoro Siculo collectae. Hafn. et Lips., 1755.

Lösner, C. F., Obss. ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips., 1777.

Ott, J. B., Excerpta ex Flav. Josepho ad N. T. illustr. cura Havercamp. Lugd. Bat., 1741.

Krebs, J. T., Obss. in N. T. e Flavio Josepho. Lips., 1755.

Gersdorf, C. G., Beiträge zur Sprachcharakteristik der neutestamentlichen Schriftsteller. Bd I. Lpz., 1816.

3. Semitische Dialekte.

§. 42.

Die genauere Kenntniß der übrigen semitischen (gew. orientalischen) Dialekte ist zu einer gelehrten Erforschung der

---

Mintert (1728.), Simonis (1762.), J. F. Fischer (Proluss. etc. 1772.), Kypke (Vocab. Lips., 1795.).

hebräischen Sprache und zur Erklärung einzelner Theile des A. T. zwar unumgänglich nothwendig, kann aber doch nicht von jedem christlichen Theologen als solchem in ihrem ganzen Umfange gefordert werden.

Da das Hebräische nur ein Zweig des großen vorderasiatischen (semitischen) Sprachstammes ist, so ist es freilich nothwendig, daß der, welcher diese Sprache zum eigentlichen Gegenstande seiner Forschungen macht, das Ganze umfassen, und also auch die verwandten Zweige des Aramäischen (Syrochaldäischen), Arabischen, Aethiopischen, Samaritanischen und Phönicischen (Althebräischen) kennen lernen muß. Ja, selbst die unmittelbare Anwendbarkeit dieser gelehrtern orientalischen Sprachkenntnisse auf die Erklärung des alten, zum Theil auch des N. T. kann nicht geläugnet werden. Ist man auch davon zurückgekommen, mit Schultens überall auf arabische Wurzeln zurückzugehen, so erklärt sich doch manches sowohl in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht aus dem Arabischen, schon darum, weil diese die ausgebildetste unter den genannten Sprachweisen ist. Noch näher liegt aber in gewisser Beziehung das Syrische und Chaldäische. Daß zur vollständigen Erklärung des A. T. letzteres nothwendig sei, zeigen die oben genannten chaldäischen Bestandtheile der Bibel. Das Syrochaldäische (Aramäische) aber war, wie ebenfalls gezeigt worden, die eigentliche Umgangssprache der Juden zur Zeit Jesu, und in sofern kommt dieses auch bei der neutestamentlichen Exegese in Betracht. Ferner gewährt das Vergleichen der syrischen Version dem Erklärer des N. T. einen nicht zu übersehenden Nutzen. Wir würden also offenbar, ohne uns den Blick in diese Sprachgebiete offen zu erhalten, eine sehr unvollkommene Exegese sowohl des A. als des N. T. üben können. Allein eben deßhalb, weil die gründlichere Beschäftigung mit diesen Sprachen beinahe ein ganzes Leben fordert, kann dem, der sich doch zunächst zu einem künftigen Lehrer des Christenthums ausbilden will, die Aneignung dieser Wissensschätze nicht auf die Gefahr hin zugemuthet werden, daß er darüber das Wichtigere, seinem künftigen Berufe näher Lie-

gende vernachlässige, und die theologische Richtung rein in der philologischen untergehen lasse. Hat doch schon Luther, der so sehr auf die Sprachen hielt, es auch wieder richtig erkannt, daß diese allein noch nicht den Theologen machen!

Soll also nicht unter dem Scheine der Gründlichkeit zuletzt doch eine glänzende Oberflächlichkeit befördert werden, so ist **Theilung der Arbeit** nothwendig. Es reicht somit hin, wenn Einzelne, die dazu Lust und Beruf haben, den gelehrtern Sprachstoff so zurichten, daß er denen, welche sich mit der Kenntniß der biblischen Grundsprachen begnügen müssen, schon verarbeitet in die Hände geliefert wird, und die Resultate solcher Forschungen in die biblische Sprachlehre und Lexicographie übergehen. Ein gewisses Annehmen auf Auctorität hin, ein Entlehnen vom Reichthume Anderer und ein Zehren von ihrem Vorrathe bringt, bei anderweitiger Tüchtigkeit und bei Offenheit eines wissenschaftlichen Sinnes, weniger Schande, als Halbheit in allen Dingen oder zweckloses Dickethun mit Gelehrsamkeit*).

β. Isagogik.

Vgl. **Dav. Schulz** Rec. von Eichhorn's und de Wette's Einll. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 570—72.

§. 43.

Da die Bibel eine allmählig entstandene Sammlung von Schriften aus verschiedenen Zeitaltern ist, von verschiedenen Verfassern, unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen geschrieben, so ist zu einem richtigen Verständnisse derselben nothwendig, sowohl die Entstehung und die Schicksale der ganzen Sammlung, als die der einzelnen Theile derselben näher zu kennen. Alles dieß gehört in die biblische

---

*) Vgl. Schleiermacher §. 131. Ueber die Hülfsmittel zur Erlernung des Chaldäischen, Syrischen und Arabischen s. Danz S. 184—90.

Einleitungswissenschaft (Isagogik), welche wieder theils in die Einleitung ins alte, und in die Einleitung ins neue Testament, theils in die allgemeine und specielle zerfällt.

§. 44.

Die allgemeine Einleitung handelt von der Entstehung und den Schicksalen des Kanons, von der Geschichte der Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen, Bearbeitungen desselben u. s. w. Die specielle hat es dagegen (in theilweiser Verbindung mit der Kritik) mit der Authentie und Integrität der einzelnen Schriften, mit den Personen ihrer Verfasser, mit Zweck, Plan, Form und Stil ihrer Werke, sowie endlich mit Zeit, Ort und Umständen der Abfassung zu thun.

Ueber das Verhältniß der Isagogik zur Kritik siehe §. 38. Beide lassen sich freilich nicht streng aus einander halten. In ältern Zeiten befaßte man die Isagogik unter dem Begriffe der critica sacra, und in neuern hat man nicht selten wieder die Kritik in die Einleitung hineingezogen. Beide bedingen sich wechselsweise. Die Einleitung wird auf den Ergebnissen der Kritik ruhen; die Kritik aber wird mit dem Werkzeuge, mit welchem die Einleitung bekannt macht, arbeiten.

Die Isagogik soll nun nicht, wie Viele gethan, schon in die Encyklopädie hineingezogen werden. Für den Zweck der letztern reicht hin, die Nothwendigkeit einer Einleitung darzuthun. Ohne also die Geschichte des Kanons hier abzuhandeln*), ist nur an allmählige Entstehung desselben, namentlich des neutestamentlichen (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος), sowie an das Schwanken der Meinungen hierüber in den ersten Jahrhunderten (Kanon des Origenes und Eusebius, der Synode von

*) Wer solche in der Encyklopädie sucht, findet sie bei Planck I. S. 363. ff., Franke S. 96. ff., Schmidt, Bertholdt u. A. Im Allgemeinen verweisen wir auf Rosenmüller's Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese. Gött., 1797—1800. Bd. IV.

Laodicea) zu erinnern. Auch ist von vorne herein dem Anfänger das richtige Verhältniß bemerkbar zu machen, in welchem in der urchristlichen Zeit der Kanon als solcher zum kirchlichen Leben stand. Es ist zu zeigen, wie das letztere bereits eine hohe Selbstständigkeit gewonnen hatte, noch ehe man über den kanonischen Bibelbuchstaben ins Reine gekommen, also daß man sieht, wie nicht auf den Kanon die Kirche gegründet, sondern vielmehr der erstere ein Werk der letztern ist. Dieß wird von nicht geringem Einflusse auf die ganze weitere theologische Richtung sein*). Was aber die specielle Einleitung betrifft, so dürfte wohl geeigneter sein, diese mit der Exegese eines jeden einzelnen Buches in Verbindung zu bringen, als sie in gesonderten Vorträgen weitläufig abzuhandeln.

1. Einleitungen in die ganze Bibel**).

Bertholdt, Leonh., historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. T. Erl., 1812—19. Bd. VI.

*de Wette, W. M. L., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. u. N. T. Thl I.: Einleitung ins A. T. Berl., 1817. 4 Aufl. 1833. Thl II.: Einleitung ins N. T. Ebend., 1826. 30.

2. Einleitungen in das A. T.

Simon, Rich., Histoire critique du Vieux Testament. Par., 1678. 4. Rott., 1685. 4.***).

---

*) Vgl. Schleiermacher §. 104. ff. Göthe a. O. S. 140.: „Die „Bibel an sich selbst, und dieß bedenken wir nicht genug, hat in „der ältern Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des A. T. „fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher „des N. T. vereinigt, als die Christenheit sich in unendliche Meinungen „spaltete. Und so finden wir, daß die Menschen sich nicht sowohl mit „dem Werke, als an dem Werke beschäftigten."

**) Aeltere Werke von Rivetus (1627.), Walther (1636.), A. Calov (1643. 73.), Brian Walton (1657. Ausg. von Wrangham 1828.), Heidegger (1681.), Pfeiffer (Ultraj., 1704.), van Til (1720. 22.), du Pin (1701.), Calmet (1720. übersetzt von Mosheim 1738—47.), Moldenhauer (1744.), Börner (1753.), †Goldhagen (1765—68.), Wagner (1795.), Huber (Basel, 1803.).

***) Lateinisch: Natalis Alb. de Versé Hist. critica V. T. auctore

*Eichhorn, J. G., Einleitung ins A. T. Lpz., 1780—83. 87. 1803. Bd. III. 1823. 24. Bd. V.

Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T. Lpz., 1795.

Bauer, G. L., Entwurf einer kritischen Einleitung in die Schriften des A. T. Nürnb. u. Altd., 1794. 1801. 06.

†Jahn, J., Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. Wien, 1793. 1802. Bd. II.

Introductio in libb. sacrr. V. Foed. in compend. redacta. Vienn., 1804. 15.

*de Wette (s. oben unter 1.).

Beiträge zur Einleitung in das A. T. Halle, 1806.

Augusti, J. Ch. W., Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins A. T. Lpz., 1806. 27.

†Ackermann, F., Introductio in libros V. Foed. Vienn., 1825.

3. Einleitungen in das N. T.

Simon, Rich., Histoire critique du Texte du N. T., où l'on établit la vérité des actes, sur lesquels la relig. chrétienne est fondée. Rotterd., 1689. 4.*).

Hänlein, H. K. A., Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen, 1794—1800. 2 Aufl. 1801—09. Bd. III. Lehrbuch der Einleitung. Ebend. 1802.

R. P. Ricardo Simonio. Amst., 1681. 85. Franeq., 1698. 4., womit zu vergleichen (le Clerc) Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. Amst., 1685., deutsch von Corrodi. Zür., 1779. Bd. II. Andere ältere Werke von Fabricius (1610.), Hottinger (1649. 96.), Leusden (1663. 1739.), J. G. Carpzov (Introductio 1714—31. 41. Critica s. 1728. 48.), J. S. Semler (Apparatus 1773.), Güte (1787.), Michaelis (1787.).

*) Womit zu verbinden Hist. critique des Versions du N. T., où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales églises du monde. Rott., 1690. 4. und Nouvelles observations sur le Texte et les Versions du N. T. Paris, 1695. 4. (alles übers. von Matth. A. Cramer, mit Vorr. und Anmkk. von Semler. Halle, 1776—80.) — Andere ältere Werke von J. Leusden (1684. 1739.), J. G. Pritius (1704. herausg. von Hofmann 1737. 64.), Harwood (a. d. Engl. von Schulz. Halle, 1770—73.), J. Dav. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes. Gött., 1750. 4 Aufl. 1787. 88. Bd. II. 4.), Herb. Marsh (Anmerkk. und Zusätze zu Michaelis Einleitung. Cambr., 1793., übers. von E. F. K. Rosenmüller. Gött., Thl I. 1795. Thl II. 1803. 4.).

Schmidt, J. E. Chr., historisch-kritische Einleitung ins N. T. Gießen, 1804. Bd. II.

Eichhorn, J. G., Einleitung ins N. T. Lpz., Bd I. 1804. 2 Aufl. 1820. Bd II. III. 1810—14. Bd IV. V. 1827.

*†Hug, J. L., Einleitung in die Schriften des N. T. Tüb., 1808. 21. 26. Bd. II.

*de Wette, W. M. L. } s. oben unter 1.
Bertholdt, Leonh. }

Guerike, H. E. F., Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins N. T. — besonders mit polemischer Rücksicht auf das Lehrbuch des Hrn Dr. de Wette. Halle, 1828. Fortges. Beiträge 1831.

*Schott, H. A., Isagoge hist.-crit. in libb. N. Foed. sacros. Jen., 1830.

†Feilmoser Einleit. in die Bücher des neuen Bundes. Inspr., 1810. 30.

Schneckenburger, M., Beiträge zur Einl. ins N. T. Stuttg., 1832.

Olshausen, H., Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. T. Für gebildete Leser aller Stände bearbeitet. Hamburg, 1832.

γ. Critica sacra.

Semler, J. S., Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle, 1771—75. Bd. IV. Heringa, Jod., über den rechten Gebrauch und Mißbrauch der biblischen Kritik. A. d. Holl. von Beckhaus. Offenb., 1804. Hitzig, Ferd., Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert. Heidelberg, 1831. 8.

§. 45.

Auf dem in der Isagogik näher kennen zu lernenden historischen Boden bewegt sich die Thätigkeit der biblischen Kritik, deren Aufgabe dahin geht, sowohl aus den vorliegenden historischen Denkmälern, als aus den in den zu behandelnden Schriften selbst liegenden innern Merkmalen eines Theils die Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift, andern Theils die Unverdorbenheit (Integrität) der einzelnen Schriftstellen oder des Textes nach wissenschaftlichen Principien zu beurtheilen, und da, wo die ächte Lesart verloren gegangen oder verdrängt worden, dieselbe wieder herzustellen.

Die Nothwendigkeit der Kritik rechtfertigt sich von selbst, sobald man nur in der Einleitung den flüchtigsten Blick auf die Geschichte und die Schicksale des Kanons geworfen hat *). Sie ist auch stets von den Einsichtsvollern unter den frommen Verehrern der Bibel im Interesse derselben gewünscht und geübt worden, wie namentlich von Luther und Bengel, und schon früher von Origenes und Hieronymus. Allfällige Uebertreibungen (Hyperkritik) dürfen auf keinen Fall die Unkritik entschuldigen. Oder sollte sich der Eifer für eine vorgefaßte Dogmatik und das absichtliche Beibehalten von erwiesen unächten Stellen, wie 1 Joh. V, 7., um die göttliche Wahrheit ein größeres Verdienst erwerben, als die redliche, wenn auch irre geleitete Forschung? Uebrigens darf man nur auf die Bestrebungen der neuern Kritik, die denn doch wohl seit Bahrdt und Semler eine festere Grundlage gewonnen hat, einen unbefangenen Blick werfen, um sich zu überzeugen, daß keineswegs dogmatische (etwa rationalistische) Gründe bei der Bestimmung von Aechtheit und Unächtheit sowohl ganzer Schriften, als einzelner Bestandtheile obwalten; denn was kann es dogmatisch verschlagen, ob die Geschichte von der Ehebrecherin

*) Vgl. hierüber Herder's ersten Brief: „Verbannen Sie jeden „letzten Sauerteig der Meinung, als sei dieß Buch in seiner äußern Ge„stalt und in seinen Materialien kein Buch, wie andere Bücher, in ihm „könne es z. E. keine verschiedenen Lesarten geben, weil es ein göttli„ches Buch sei. Es gibt in ihm verschiedene Lesarten (und Eine Lesart „kann doch nur die rechte sein), dieß ist Thatsache, keine Meinung.“.... „Ob ein Mensch, der die Bibel abschreibt, jetzt auf einmal ein fehler„freier Gott werde?“..... „Kein Pergament bekommt eine festere Na„tur, weil es die Bibel trägt, und keine Tinte wird deßhalb unverlösch„bar.“.... Deßgleichen Eichhorn (Einl. ins A. T. 2 Aufl. S. 57. 58.): „Wer dem biblischen Litterator verargt oder gar mit frommer Ban„gigkeit darüber seufzt, wenn er kritisch genau und richterlich streng ein „Werk des alten [oder neuen] Testamentes nach dem andern in dieser „Absicht untersucht, der muß entweder mit dem Alterthum und der Pro„fanlitteratur und dem dort üblichen Verfahren gänzlich unbekannt oder „an Seelenkräften so äußerst schwach sein, daß er die großen Folgen einer „unterlassenen Prüfung dieser Art und das unüberwindliche Heer von „Zweifeln nicht übersieht, das sich nur durch die vorgeschlagene [nämlich „kritische] Behandlungsart aus seinen Verschanzungen treiben läßt.“ Vgl. auch Göthe a. O. S. 171. und de Wette's Theodor. II. S. 184.

Joh. VIII, 2—11. ächt ist oder nicht? oder ob die Doxologie Röm. XVI, 25—27. hier zu stehen habe, oder am Ende von Cap. XIV.? Und dennoch befaßt sich die Wissenschaft, eben aus reiner Hochachtung für das überlieferte Bibelwort, mit derselben genauen Umständlichkeit mit diesen, wie mit den dogmatisch wichtigen Stellen. Ja dieselben Gelehrten, die vielleicht weniger anstehen würden, dogmatisch unbedeutendere Bücher, wie etwa den zweiten Brief Petri, als unächt aufzugeben, würden auch jetzt wieder, wie vor etlichen Jahren, alle ihnen zu Gebote stehenden Waffen der Wissenschaft gebrauchen, wenn es wieder nöthig werden sollte, das Evangelium des Johannes gegen erneuerte Angriffe zu vertheidigen, selbst wenn die in demselben enthaltenen Ideen ihrer dogmatischen Richtung weniger zusagen würden, als z. B. die Lehrweise der ersten Evangelien! Eben so ist es noch Keinem eingefallen, die Aechtheit des Briefes an die Römer oder an die Galater zu bezweifeln, um die oder jene Lehre des Glaubens ihrer Stütze zu berauben. Nein, das ist eben die Würde der Wissenschaft, daß sie frei von allen Nebenrücksichten die Bahn fortschreitet, welche ihr der unbestechliche Wahrheitssinn bezeichnet.

§. 46.

Von dem Urtheile über die Authentie einer Schrift ist das über die Kanonicität derselben nur theilweise abhängig. Von der Integrität aber der einzelnen Stellen, mithin von der Reinheit des Textes hängt die kanonische Würde der Bibel allerdings ab.

Unächt (spurius, νόθος) heißt freilich im schlimmsten Sinne des Wortes eine Schrift, die absichtlich einem Verfasser **untergeschoben** worden, und in diesem Sinne kannte die alte Kirche mehrere unächte Schriften, welche sich unter dem Namen eines Petrus, Jacobus, Thomas u. s. w. in den Kanon einzudrängen suchten, nachher aber als Apokryphen ausgeschlossen wurden*). Hier fiel mit der abgesprochenen

*) Fabricii codex apocryph. N. T. Hamb., 1703. Voll. II. 1719. Voll. III. 8.

Authentie einer Schrift auch ihre Kanonicität. Allein die Frage über die Authentie eines Buches kann auch über dessen Kanonicität hinausgehen. Es kann bei aller Würdigkeit einer Schrift, in der Sammlung heiliger, selbst gottbegeisterter Bücher zu stehen, dennoch die Frage aufgeworfen werden, ob diese Schrift wirklich ein Werk des Verfassers sei, dem die Ueberlieferung sie zuschreibt oder dessen Namen sie in der (später gemachten) Ueberschrift an der Stirn trägt. Es zeugt nur von der größten Befangenheit und Unwissenheit zu glauben, daß, wenn ich vom kritischen Standpuncte aus einem angeblichen Verfasser das Buch abspreche, das von ihm der Sage nach herrühren soll, ich dadurch eine feindselige Stimmung gegen das Buch selbst an den Tag lege. In der Profanlitteratur fällt einem so etwas von Weitem nicht ein. Oder hat F. A. Wolf die Ilias verachtet, weil er sie nicht für das Werk des *Einen* Homer hielt? Eben so wenig schwindet meine Verehrung des Briefes an die Hebräer, wenn ich mich aus Gründen überzeugt habe, daß derselbe *nicht* von Paulus herrührt. Gesetzt nun, es gelänge ferner der Beweis, daß der zweite Brief Petri nicht von Petrus, der erste an den Timotheus nicht von Paulus, der Brief Jacobi weder vom Apostel Jacobus, noch vom Bruder des Herrn, sondern von einem Dritten sei, und der Brief an die Epheser sei eine, vielleicht von einem apostolischen Schüler herrührende, bloße Erweiterung des Briefes an die Colosser*), so wäre mit alle dem gegen die *Kanonicität* dieser Schriften, gegen die christlich-religiöse Bedeutsamkeit und kirchliche Brauchbarkeit, (gegen ihren „*normalen Charakter*“ Schleiermacher,) ja sogar, wenn man will, gegen ihren inspirirten Inhalt (auch nach den strengsten theopneustischen Begriffen) noch nichts gesagt. Bläst denn der Geist Gottes nicht, wo er will? Und wo steht geschrieben, daß er an die Namen Paulus, Petrus gebunden gewesen? Gilt uns allein

*) Siehe hierüber de Wette's Einleit. ins N. T. an den verschiedenen Stellen. — Daß übrigens mit diesen hypothetisch hier vorgetragenen Beispielen noch kein eigenes Urtheil über die betreffenden Bücher gefällt sei, ist wohl unnöthig zu erwähnen.

der apostolische Name, so müssen wir den Evangelien des Lucas und Marcus weniger glauben, als denen des Matthäus und Johannes. Daher sagt Luther, aus einer großartigern Inspirationstheorie heraus, sehr treffend*): „Was Christus „nicht lehret, ist nicht apostolisch, wenn's gleich Petrus und „Paulus lehret; wiederum, was Christus lehret, das ist apo„stolisch, und wenn's gleich Judas, Annas, Pilatus und „Herodes thät." Freilich müßte dann der Umstand, daß einige der genannten Schriften dennoch apostolische Namen an der Stirn tragen, auf eine Weise erklärt werden können, die keine Annahme von absichtlichem Betruge zuließe, wodurch allerdings auch die Kanonicität gefährdet würde. — Noch in einem weit höhern Grade ist dieß bei dem A. T. der Fall. Wenn auch einzelne Psalmen, trotz der Ueberschrift לְדָוִד, nicht von dem königlichen Sänger selbst, sondern bloß ad modum Davidis gedichtet sind, so geht darum, ist nur der theokratische Geist in ihnen ein ächter, ihre religiöse Bedeutsamkeit nicht verloren; und was im angefochtenen zweiten Theile des Jesaias (Cap. XL — LXVI.) Erhebendes, ächt Messianisches vorkommt, bleibt in voller prophetischer und somit kanonischer Würde dastehen, wenn es auch gleich nicht vom Sohne Amoz verfaßt ist. Und wie? sollten jene Urkunden göttlicher Menschenerziehung, die wir im Pentateuch gesammelt finden, uns weniger ehrwürdig erscheinen, wenn sie nicht der Griffel Mosis von A bis Z niedergeschrieben hat?

Ueber die Authentie müssen wir uns also unser Urtheil stets frei halten. Aber nicht auch über die Kanonicität? Es könnte denn doch auch der Fall sein, daß eine unauthentisch erfundene Schrift zugleich auch Spuren von einem dem Ganzen der Bibel fremdartigen Geiste verriethe. Will man sagen, die Vorsehung hat über die Bibel gewacht, so geschah denn dieß doch mittelbar durch die Wachsamkeit der Kirche selbst in den ersten Jahrhunderten, und es zeigt sich allerdings auch bei der flüchtigsten Vergleichung der apokryphischen Litteratur mit der kanonischen, daß hier kein bloßer Zufall gewaltet.

---

*) In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung des N. T. 1522.

Dennoch läßt sich ein Schweben auf der Grenze zwischen dem Kanonischen und Apokryphischen bei einigen Büchern nicht läugnen*), was ja auch die Kirche durch Aufstellung einer Classe von ἀντιλεγόμενα deutlich genug ausgesprochen hat, und was sich in den Schicksalen der Apokalypse zur Evidenz zeigt.

Hat sich auch längere Zeit in der Kirche kein Widerspruch gegen die Kanonicität einzelner Bücher geltend gemacht, so nahm doch die Reformation das Recht der ältern Kirche wieder in Anspruch**), und auch die neueste Zeit hat solches wieder als ein protestantisches erkannt und geübt***). Wir geben zwar gern zu, daß sich schwerlich das Gemeingefühl der Kirche dazu vereinigen wird, auch nur die geringste Veränderung im Kanon vorzunehmen, und können es selbst nicht wünschen†); dem Einzelnen aber muß das Urtheil frei stehen, und die Wissenschaft muß darauf stets Rücksicht nehmen. Je weniger es indessen der Gesammtheit gelingen dürfte, jetzt noch Bücher aus dem Kanon auszuscheiden, (wiewohl z. B. die Urtheile mancher Laien über das Hohelied und die Apokalypse unbewußt ein solches Streben verrathen,) desto weniger noch dürfte zu hoffen stehen, daß der Kanon noch einen Zuwachs oder eine Bereicherung von solchen Schriften erhalten

---

*) Vgl. Schleiermacher §. 106—108.

**) Vgl. Luther's Urtheile über den Brief Jacobi und die Apokalypse a. O., womit zu vergleichen das Urtheil des L. Osiander (1614.): In eo autem erratum est, quod epistolam Jacobi et Judae et posteriores duas Joannis inter canonica scripta numerant, quae scripta non longe post apostolorum tempora non pro scriptis canonicis habita sunt.... Recte autem omissa Apocalypsis. Ea enim non est Joannis Apostoli, sed cujusdam Joannis Theologi, et multa habet adeo obscura et perplexa, ut non multi dextre in ejus lectione versari queant — bei Spittler über den sechzigsten laod. Kanon. S. 16.

***) Schleiermacher §. 110.: „Die protestantische Kirche muß „Anspruch darauf machen, in der genaueren Bestimmung des Kanon noch „immer begriffen zu sein, und dieß ist die höchste, exegetisch theologische „Aufgabe für die höhere Kritik."

†) Vgl. Schleiermacher §. 114. 115.

sollte, die entweder früher gar nicht gekannt oder von den frühern Zeitaltern verkannt worden wären*). Aber auch hier mag es dem Urtheile unbenommen bleiben, in Schriften, welche dem apostolischen Zeitalter nahe stehen (z. B. in denen der apostolischen Väter), Stellen zu finden, die man einer Aufbewahrung im Kanon für würdig hält; denn „beide Aufgaben gelten nicht nur für ganze Bücher, sondern auch für einzelne Abschnitte und Stellen derselben"**). Nicht nur aber die Authentie, sondern auch die Integrität der heiligen Schriften kommt in Betracht, und letztere steht in noch engerer Beziehung zum kanonischen Ansehen der Schrift, als die erstere. Nicht nur ganze Schriften oder größere Schriftabschnitte, sondern auch einzelne Aussprüche, ja einzelne Beiwörter, Partikeln rc. können sich unter fremdem Namen eingeschlichen und angehängt haben, sei es durch absichtliche Einschiebung (Interpolation) oder aus Versehen, so daß z. B. eine Randbemerkung (Glossem) von späterer Hand in den Text überging. Ferner können aus Nachlässigkeit oder Unerfahrenheit der Abschreiber oder aus andern in der Einleitungswissenschaft selbst weiter zu erörternden Gründen (verblichenen Schriftzeichen, Abkürzungen, Zusammenfließen derselben u. s. w.) einzelne Parthieen des Textes verdorben (corrumpirt) oder auch lückenhaft (defect) geworden sein. Daß dergleichen vorgegangen, ist, wie Herder in der oben angeführten Stelle sagt, nicht Vermuthung, sondern Thatsache***). Ja wer bürgt uns dafür, daß nicht, trotz der Menge unserer keineswegs bis in die Urzeit der Stiftung hinaufreichenden Schriftexemplare, die ursprüngliche Schreibart hie und da verloren gegangen,

---

*) Entdeckungen, wie die eines verloren gegangenen paulinischen Briefes an die Corinther (von Rink), haben sich so wenig bewährt, daß die Lust nach neuen Entdeckungen vergehen könnte. Vgl. jedoch Schleiermacher §. 111.

**) Schleiermacher §. 112.

***) „Der Augenschein hat alle Vorurtheile, welche hierüber ehedem „geherrscht haben, längst schon zerstört." Schleiermacher §. 116. „Sollte „sie wenigstens zerstört haben," setzen wir hinzu!

und daß dieß sehr zeitig, schon bei der ersten Abschrift vom Autograph, erfolgt sein kann?*).

Von der Reinheit des Textes hängt nun aber die innere Würde und Bedeutsamkeit unseres biblischen Kanons allerdings ab. Nicht zwar als ob die Seligkeit eines Christenmenschen von einer Variante abhängen könnte, obschon dieß aus einer übertriebenen Inspirationstheorie gefolgert werden möchte, aber so wie wir schon bei den Denkmälern menschlicher Weisheit und Kunst alter Zeit aus der reinen Achtung, die wir denselben zuwenden, es wünschen müssen, daß sie in der möglichst reinen Gestalt uns überliefert worden sein mögen, so werden wir auch aus lauterer Hochachtung vor dem Bibelbuche dasselbe wünschen, und alles thun was in unsern Kräften liegt, diesen frommen Wunsch zu verwirklichen.

§. 47.

Kritisches Verfahren.

Die Kritik zerfällt ihren Bestimmungsgründen nach in die äußere und innere, ihren Ergebnissen nach in die negative und positive Kritik.

Einige unterscheiden auch Bücher- und Wort- oder Textkritik**). Allein beide lassen sich nicht wohl von einander trennen, wenn sie sich gleich mit verschiedenen Gegenständen beschäftigen, die erstere nämlich mehr mit der Aechtheit ganzer Schriften oder einzelner Schriftabschnitte, die letztere mehr mit der Integrität und Reinheit des Textes (siehe den vorigen Paragraph). Gewöhnlich nennt man denn auch die Schrift- und Bücherkritik die höhere, die Wort- und Textkritik die niedere, obwohl unangemessen***). Nicht minder dem Mißverständnisse ausgesetzt ist der Sprachgebrauch Anderer, welche mit dem Ausdrucke der höhern Kritik zugleich auch das bezeichnen wollen, was wir passender die innere, und mit dem der nie-

---

*) Schleiermacher §. 117.

**) Danz S. 210.

***) Schleiermacher §. 118. Anm.

dern, was wir schicklicher die äußere nennen möchten. Das Geschäft des Kritikers nämlich beruht auf verschiedenen, in ihrer Art zwar gleich wichtigen, bald aber mehr der äußern, geschichtlichen und erfahrungsmäßigen, bald mehr der innern, psychologischen und idealen Seite zugewandten Combinationen. Aeußere Kritik nennen wir daher die, welche aus den vorliegenden, jedem unter gewissen Voraussetzungen mit der gleichen objectiven Ueberzeugungskraft sich dargebenden Thatsachen, d. h. aus vorhandenen Zeugnissen des kirchlichen Alterthums, aus den Handschriften, Uebersetzungen u. s. w., die Authentie und Integrität, sowie die Richtigkeit der Lesarten zu ermitteln sucht. Sie ist keineswegs eine niedere zu nennen, in dem Sinne, daß eine andere höhere sich vornehm über sie erheben oder sich gar über dieselbe hinwegsetzen dürfte. Sie ist vielmehr die nothwendige Grundlage alles kritischen Verfahrens, wenn dieses nicht in die Luft gebaut sein soll. Aber doch reicht diese äußere Handhabung des sogenannten kritischen Apparates nicht hin. Einmal unterliegt dieser ja selbst wieder höhern kritischen Bestimmungen; denn es bleibt erst auszumitteln das Alter und der Werth der Handschriften, der Uebersetzungen u. s. w.*). Dann aber läßt sich auch selbst mit dem wohlgeordnetsten kritischen Apparate nicht alles ausrichten. Die innere Kritik muß vollendend zur äußern hinzutreten. So kann in Betreff der Authentie, auch bei dem Schweigen oder der Unsicherheit und dem Widerspruche der äußern Zeugnisse, auf die Aechtheit oder Unächtheit eines schriftlichen Erzeugnisses geschlossen werden theils durch Vergleichung desselben mit andern Werken von demselben Verfasser (z. B. durch Vergleichung des Hebräerbriefes mit den erweislich ächten paulinischen Briefen, der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen Johannis, des zweiten Briefes Petri mit dem ersten und einigen Reden desselben Apostels in der Apostelgeschichte), theils durch Zusammenstellung und Berechnung

*) Vgl. die verschiedenen kritischen Systeme in dieser Hinsicht von Bentley, Mill, Bengel, Griesbach, Hug, Matthäi, Scholz, Lachmann. In dieser Beziehung greifen dann freilich Einleitungswissenschaft und Kritik in einander. S. Schleiermacher §. 120. de Wette Einleitung §. 37. ff.

historischer Verhältnisse (so z. B. bei streitigen Orakeln der Propheten), theils endlich durch genauere Beobachtung und Vergleichung des einem Zeitalter üblichen Sprachgebrauches, der grammatischen Formen, der Bilder u. s. w. In Beziehung aber auf die Integrität kann die Störung des natürlichen Zusammenhanges, die durch eine eingeschobene Stelle bewirkt wird (1 Joh. V, 7. 8.), schon auf den Verdacht der Unächtheit hinleiten, noch ehe die Auctorität der Handschriften angerufen wird, oder es kann bei vorliegenden Lesarten, aus denen zu wählen ist, außer dem äußern Vorzuge der bessern Handschrift auch die innere Verwandtschaft der Stelle zum Ganzen ein bedeutendes Gewicht in die Schale legen; so daß sich das Eine durch das Andere entweder bestätigt oder überstimmt findet. Bisweilen läßt sich auch von der innern Kritik aus zeigen, wie eine falsche Lesart habe entstehen können, und sie muß nicht selten entscheiden, ob wir dann der schwierigern oder der klarern Lesart den Vorzug geben sollen; denn so gewiß es ist, daß manches Wort darum geändert wurde, weil man es in dieser Bedeutung oder Verbindung nicht verstand, so gewiß ist es auch, daß manche Schwierigkeit der Lesart durch unzeitige Künstelei oder gedankenloses sich Gehenlassen des Abschreibers hineingekommen.

Es ist nun freilich schwierig, das richtige Verhältniß zwischen der Anwendung der äußern und der innern Kritik zu finden. Letztere erfordert allerdings große Behutsamkeit, und es ist auch schon viel Unfug mit ihr getrieben worden. Aber deßwegen können wir doch nicht den Grundsätzen unbedingt beistimmen, welche jetzt, freilich im Gegensatze gegen eine frühere Willkür, die Oberhand gewinnen wollen, als ob das Geschäft des Kritikers ein rein mechanisches sein müsse, und als ob einzig und allein nur die Auctorität der Handschriften zu entscheiden habe*). Harmonische Geistesthätigkeit, Combination äußerer und innerer Verhältnisse, Einsicht und Takt, **doctrina** und **ingenium** müssen sich auch hier nothwendig die Hand bieten. Oder was wäre gewonnen, wenn statt der all-

*) Vgl. z. B. Rettig's Anzeige von Lachmann's N. T. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. Heft 4.

zu weichen subjectiven Willkür die rohe Objectivität und Herrschaft des Zufalles in der Wissenschaft waltete? Denn daß auch die besten und frühesten codices Zufällen unterworfen waren, denen eben die feinere Spürkraft der Kritik, die immerhin eine durch Gelehrsamkeit zu veredelnde Naturgabe ist, nachzugehen hat, wer will dieß läugnen? Zwischen Willkür aber und Zufall steht die Wissenschaft mit Freiheit und höherer Nothwendigkeit zugleich in der Mitte.

Ueber das Verhältniß aber der positiven Kritik zur negativen ist noch im Folgenden zu handeln.

§. 48.

Wenn sich die negative Kritik damit begnügt, das Unächte im Ganzen wie im Einzelnen auszuscheiden, so sucht dagegen die positive Kritik theils in Beziehung auf die Authentie den ächten Verfasser zu den anonymen und pseudonymen Werken aufzufinden, theils in Beziehung auf die Integrität den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Das erstere geschieht, in Ermangelung zureichender äußerer Gründe, durch Hypothese, das letztere durch Conjectur.

Daß diese oder jene Schrift nicht von dem Verfasser sei, unter dessen Namen sie uns überliefert ist, kann in der Regel mit größerer Sicherheit ermittelt, als der wahre Verfasser zu ihr aufgefunden werden. Eben so gelangt man leichter zu der Entscheidung: die und die Stelle ist verdorben, verstümmelt, als zu der: „so soll und muß es heißen." Bisweilen bieten sich freilich auch der positiven Kritik äußere Hülfsmittel dar, wenn sie gleich nicht ganz zureichen. So führte z. B. das Zeugniß des Tertullian (de pudic. c. 20.) Manche auf die Annahme hin, daß Barnabas der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei. Bisweilen aber tritt die Hypothese auf, einzig und allein auf die Mö[illegible] stützt, wie in der Eichhornschen Annahme eines U[illegible] Daß im letztern Falle die Hypothese noch wen[illegible]

auf Beifall machen könne, als im erstern, liegt in der Natur der Sache; und man hat daher in neuerer Zeit überhaupt den Weg der Hypothesen als einen gar zu unsichern zu verlassen, und die sogenannte positive Kritik überhaupt aufzugeben angefangen; wiewohl dieß kühnere Forscher nicht abgeschreckt hat, denselben aufs Neue zu betreten*). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Vermuthungen über die Lesart (Conjecturen). War man damit zu einer gewissen Zeit auf dem Gebiete der profanen, und später auch der heiligen Litteratur zu freigebig, so scheinen doch auch die Unrecht zu haben, welche das Conjecturiren unbedingt verwerfen. Ist doch erwiesen, daß sich Conjecturen durch nachmals wirklich aufgefundene Lesarten bewährt haben! Wenn daher im Allgemeinen wohl die Regel festzuhalten ist, „daß sich auch das, was auf dem Wege der Vermuthung Richtiges geleistet wird, auf Momente der Textgeschichte muß berufen können," so kann doch, „im Falle der Noth Vermuthungen zu wagen," nie verboten sein**).

§. 49.

Verhältniß der Kritik zur Exegese.

Obwohl sich die Kritik, ihrem Begriffe nach, von der Exegese unterscheidet, zu der sie in das Verhältniß einer Hülfswissenschaft tritt, so läßt sie sich in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der auslegenden Thätigkeit denken; denn erst durch die Exegese wird das kritische Interesse

---

*) Vgl. Hitzig in der oben angeführten Schrift.

**) Schleiermacher §. 119. 121. Vgl. damit Herder: „Conjectur, „im kritischen Verstande, ist wie das Schneidemesser des Wundarztes. „Nothwendig und heilsam kann's allerdings leider! sein, aber nur fürch- „terlich nothwendig, fürchterlich heilsam, und der Elende, der damit spielt „und schnitzelt, hier nach Belieben ein Ohr, dort ein Auge, dort eine Nase „wegbringen und besser machen will, die ihm nicht recht ist — ein Ver- „stümmler ist er." Probe nichtiger Conjecturen über's N. T. in dessen Anhange zu den Briefen zweier Brüder Jesu (Werke zur Religion und Theologie. VIII. S. 291.). Strenger urtheilt de Wette §. 59. der Einleitung.

geweckt und der Sinn dafür geschärft, also, daß beide Wissenschaften als in steter Wechselwirkung begriffen, und somit einander gegenseitig bedingend und fördernd gedacht werden müssen.

Wie unzweckmäßig es wäre, die Kritik treiben zu wollen, ehe man sich selbst im Erklären versucht hat, und wie zweckmäßig es hingegen sei, bei der Erklärung selbst das Kritische fortwährend zu berücksichtigen, ist unten in der Methodologie zu zeigen. Es wird also wohl für den Anfang genügen, mit den allgemeinsten Grundsätzen der Kritik im Voraus bekannt zu sein. Die Virtuosität, wie Schleiermacher sie nennt, findet sich erst mit der Uebung *). Die Wechselwirkung zwischen Exegese und Kritik leuchtet übrigens ein. Hat die Wahl der Lesart Einfluß auf die Erklärung, oder muß sie vielmehr erst den Stoff für dieselbe schaffen, so wirft auch umgekehrt wieder die richtige Erklärung einer Stelle das nöthige Licht auf die herumliegenden Varianten, und wir finden uns nach richtigerm Hineinlesen in den Zusammenhang nicht selten geneigt, eine Lesart wieder aufzunehmen, die wir schon verworfen hatten, oder eine andere aufzugeben, an die wir uns erst halten zu müssen glaubten, ehe die Stelle uns klar war. Ja, auch in Betreff der Authentie einer Schrift und der Ermittelung ihres Verfassers kann uns eine mißverstandene Stelle leicht entweder einen falschen Verdacht gegen das Buch erwecken, während ein tieferer Blick in den Geist des Schriftstellers und in die Verhältnisse die Aechtheit wieder rettet, oder umgekehrt können wir uns bei oberflächlichem Verständnisse über die Aechtheit einer Schrift beruhigen, während das genauere Eingehen auf die Sache die Zweifel weckt. Man sieht also daraus, wie nothwendig es ist, 1. sich zwar jedenfalls, noch ehe das eigene Urtheil gebildet ist, an die Leistungen Anderer zu halten, und sich also eines so viel als möglich kritisch berichtigten Textes bei der Lesung der Bibel zu bedienen, sich 2. aber auch bei den besten kritischen Hülfsmitteln den eigenen Scharfblick stets offen zu erhalten über der Erklärung.

---

*) Schleierm. §. 122. 123.

1. Neuere kritisch berichtigte Handausgaben des A. T.*).

*Biblia hebraica manualia ad praestt. editt. in usum studiosae juventutis edita a Joh. Simonis. Hal., 1752. 67. 1822. 28.

*Biblia hebraica ad optimarum editionum fidem summa diligentia ac studio recusa, societatum biblicarum sumtibus. Basileae, Haas. 1827. (großentheils nach van der Hooght.)

*תורה נביאים וכתובים. Biblia hebr. sec. editt. Athiae, J. Leusdeni, Jo. Simonis al., inprimis Everhardi van der Hooght recensuit A. Hahn. Ed. stereot. Lips., 1831.

Größere Ausgabe.

*Biblia hebraica dig. et graviores lectt. variett. adj. J. Jahn. Vienn., 1806. Voll. IV.

2. Handausgaben des N. T. **).

*Novum Testamentum graece, recogn. atque insign. lectt. varietat. et argument. notatt. subjunxit G. Chr. Knapp. Hal., 1797. 1813. 24. 30.

---

*) Ueber die Textgeschichte und den weitern kritischen Apparat des A. T. vgl. Franke S. 96. ff., Rosenmüller's Handb. und die Einll. ins A. T. (de Wette §. 76. ff.). Alte Uebersetzungen: a. griechische (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion rc.); b. morgenländische (syrische [Peschito], äthiopische, ägyptische, arabische, armenische, georgische); c. lateinische (vorhieronymianische: Itala, Vulgata); d. slavische; e. chaldäische Paraphrasen (תַּרְגּוּמִים), vgl. de Wette §. 39. ff. Ueber die Hexapla des Origenes s. §. 45. ff.

Aeltere, meist größere Ausgaben des A. T. (de Wette §. 95. Rosenmüller I. 189. ff. Kennikott, Benj., dissertt. super ratione textus hebr. V. T. in libris editis, latine vertit et auxit W. Abr. Teller. Lips., 1756—65. Voll. II.): von Soncino (1488. 94.), in der complutens. Polyglotte (1514—17.), Bomberg I. (1518. 21.), Bomberg II. (1525.), S. Münster (Froben. 1536.), R. Stephan I. (1539—43.), R. Stephan II. (1544—46.), Plantinus (1566. 71. 84.), El. Hutter (1587.), J. Burtorf (1611. 18. 19. u. s. w.), Jos. Athias (1661.), Jablonsky (1699. Handausg.), van der Hooght (1705. Lond. 1822. Handausg.), Opitz (1709.), Michaelis (1720. Handausg.), Houbigant (1753.), Kennicott (1776. 80.), Reineccius (1725. Handausg.), Döderlein u. Meisner (1793.).

**) Ueber die Textgeschichte des N. T. vgl. de Wette II. §. 27. ff. Uebersetzungen §. 10. ff. Polyglotten: a. die Complutensische (1514—17.); b. Antwerpner (1569—72.); c. Pariser (1645.); d. Londner (von Walton. 1657.), vgl. Franke S. 139. ff. Ueber die verschiedenen Classen von Ausgaben (1. solche, die entweder genau den Text einer bestimmten Handschrift repräsentiren, 2. solche, die nach mehrern Handschriften und andern Hülfsmitteln recensirt sind, 3. solche, die nur frühere Ausgaben mit un-

*N. T. graece. E rec. Griesb. nova versione latina illustr., indice brevi praecipuae lectt. et interprett. diversitatis instructum, auct. H. A. Schott. Lips., 1805. 11. 25.

N. T. graece. Ad fidem optimor. librr. rec. J. A. H. Tittmann. Ed. ster. Lips., 1820.

N. T. textum gr. Griesb. et Knappii denuo recognovit, delectu variet. lectt. testim. confirm., adnott. tum criticis tum exegeticis, indicibus etc. instruxit J. S. Vater. Hal., 1824.

N. T. graece. Ex rec. C. Lachmanni. Edit. ster. Berol., 1831.

N. T. graece nova versione lat. donatum. Ed. F. A. Naebe. Lips., 1831.

N. T. graece et latine. Ex recens. Knappiana adjectis variis Griesb. et Lachm. lectionibus ed. A. Göschen. Lips., 1832.

Die in Basel 1825. (Thurneisische Officin) wieder aufgelegte Ausgabe des Prof. Birr (1749.) ist bloßer Abdruck des textus receptus, mit Auswahl der wichtigsten, besonders der von Griesbach berücksichtigten Varianten, empfiehlt sich aber durch guten Druck und Wohlfeilheit des Preises.

3. Theoretische Schriften über Kritik*).

Cappelli, L., Critica sacra s. de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri VI. Recens. multisque animad-

---

bedeutenden Veränderungen wiederholen), sowie über den sogenannten textus receptus (vulgaris) der Elzevirischen Ausgabe vgl. Danz §. 19. und die dort angeführten Schriften. — Franke S. 161. ff.

Aeltere Ausgaben des N. T., außer den in den Polyglotten enthaltenen (vgl. de Wette §. 42. ff.): 5 Erasmische (1516. 19. 22. 27. 35.), 3 von Robert Stephanus (1546. 49. 65.), 4 größere von Th. Beza (4te Stephanische 1565. 82. 89. 98. u. 6 kleinere 1566—91.), Joh. Fell (nach der Londner Polygl. 1675.), Joh. Mill (1707. Küster 1710. 23.), J. A. Bengel (1734. in Handausgaben wiederholt 1739. 53. 62. 76., von Ernst Bengel dem Sohne 1790.), J. J. Wetstein (1751.). — Neuere größere kritische Ausgaben: *J. J. Griesbach (Halle, 1774. 75. Bd. II. Lpz., 1803—07. Bd. IV. Prachtausg.), Chr. Fr. Matthäi (1783—88.), F. C. Alter (1787. u. 86.), Andr. Birch (1788. 1801.), David Schulz (griesbach. N. T. Berlin, 1827.), M. A. Scholz (Lpz., 1830.).

*) Allgemeinere philologisch-kritische Werke von Valesius (1740.), Heumann (1747.), Morell (1768.), J. Clericus (1778.), Beck (1791.) siehe bei Ast (in der unter Hermen. angeführten Schrift am Ende). „Eine nothdürftige Anleitung (zur neutestamentlichen Kritik) findet sich theils „in den Prolegomenen der kritischen Ausgaben (von Bengel, Wetstein u. „s. w.), theils wird sie auch unter jenem Mancherlei mitgegeben, welches „man Einleit. ins N. T. zu nennen pflegt.“ Schleierm. §. 123. Anm. Vgl. daher die Litt. zur Einl. oben.

verss. auxit G. J. L. Vogel. Hal., 1775 — 78. Voll. II. — Vol. III. ed. J. G. Scharfenberg. 1786.

Kennikott, Benj., diss. (s. oben in der Note zu den Ausgaben des A. T.)

Griesbach, J. J., symbolae criticae ad suppl. et corrig. variarum N. T. lectt. collectiones. Hal., 1785 — 93. Voll. II. commentarius criticus in textum graec. N. T. Part. I. Jenae, 1798.

Vgl. auch die Anzeige von Lachmann's N. T. in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1830. S. 817. ff. und die Rec. von Rettig. Jahrg. 1832. Heft 4.

δ. Hermeneutik.

Seyffarth, G., über Begriff, Anordnung und Umfang der Hermeneutik des N. T. Lpz., 1824., womit jedoch zu vergleichen die Rec. in Winer's und Engelhardt's Journal. IV. S. 324. ff. Außer den unten anzuführenden Schriften vgl. noch Tholuck über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1832. S. 325.).

§. 50.

Die biblische Hermeneutik handelt von den Grundsätzen, nach welchen die heil. Schrift auszulegen ist. Da diese Grundsätze im Allgemeinen dieselben sind, welche bei jeder menschlichen Schrift in Anwendung kommen, so unterscheidet sich die Hermeneutik als theologische Wissenschaft von der allgemeinen (philosophisch-philologischen) weiter in gar nichts, als in ihrer speciellen Beziehung auf den Gegenstand der Auslegung, wobei der eigenthümlich religiöse Charakter der Bibel allerdings in Betracht kommt.

Hermeneutik (von ἑρμηνεύω, zurückzuführen auf den Hermes der Alten *)) ist nach Schleiermacher's Ausdruck **) eine Kunstlehre; „denn das vollkommene Verstehen einer Rede oder Schrift ist eine Kunstleistung und erheischt eine Technik." Sie steht in einem umgekehrten Verhältnisse zur Logik. Wenn diese nämlich die Gesetze enthält, wonach die eigenen Gedanken zu verknüpfen, zu ordnen, wieder zu geben sind, so lehrt die Hermeneutik, wie die gegebene Rede oder Schrift eines Andern aufzufassen,

---

*) S. Creuzer's Symbolik. I. S. 9 — 15. 365. ff. II. S. 617.
**) Schleierm. §. 132.

nachzuconstruiren und zu deuten ist. Je klarer nun das logisch geordnete Denken in einer Rede oder Schrift hervorspringt, wie es da geschieht, wo vor dem Verstande des Lesers oder Hörers das ihm Mitzutheilende in einem wohlgeordneten, kunstgemäßen Vortrage entwickelt wird, desto weniger bedarf es der Auslegung und einer eigenen Kunst derselben; daher z. B. der rein mathematische Vortrag, vorausgesetzt, daß man über die Definitionen einverstanden, keine weitere Hermeneutik erfordert. Je mehr aber das Logische in dem Vortrage sich versteckt, je weniger die Worte bloße Formeln und Zahlen (Ausdruck meßbarer Größen), sondern je mehr sie, der Natur des behandelten Gegenstandes nach, unzureichende, nicht ganz in dem Begriffe aufgehende Zeichen und Symbole eines tief gedachten, tief gefühlten Ursprünglichen, je mehr sie die aus der Sinnenwelt entlehnten Träger unsichtbarer Ideen sind, desto nothwendiger ist das Amt eines Interpreten, der da wisse, den erst auf dem mechanischen Wege der Grammatik richtig erfaßten Buchstaben vermittelst eines organischen, lebendigen Gedankenprocesses auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen, und so das gesprochene oder geschriebene Wort für den Hörer oder Leser wieder zu dem zu machen, was es dem Redner oder Verfasser war, als es in lebendiger Frische und Ursprünglichkeit seinem Geiste entstammte. Daher wurde schon im Alterthume der Mantik die Hermeneutik beigesellt, und deßhalb bedürfen noch jetzt Dichter, Epigrammatiker und poetisirende Philosophen eher einer kunstgemäßen Erklärung, als schlichte Prosaiker*). Ferner aber werden auch solche Werke, die einer entlegenen Zeit entstammen und sich in einer Sprache bewegen, die selbst wieder mannigfache geschichtliche Umwandlungen erlebt hat, eher Gegenstand der Hermeneutik werden, als Schriften und Reden unserer Zeit und unseres Volkes, deren Verständniß uns eben dadurch näher liegt. Je individueller endlich die Beziehungen eines gesprochenen oder geschriebenen

*) Prägnanten Schriftstellern, wie z. B. einem Hamann, konnte es daher begegnen, daß sie sich nach längerer Zeit in die Nothwendigkeit versetzt sahen, die hermeneutische Kunst wieder an den eigenen Werken zu üben.

Wortes sind, desto mehr ist ein Schlüssel zu ihrem Verständnisse nöthig, wie dieß namentlich bei Briefen der Fall ist. Wenden wir nun solches auf die Bibel an, so werden wir finden, daß sie in jeder der genannten Beziehungen hermeneutische Kunst fordert. Wenige Bücher bleiben fürs erste so sehr in der Form des Ausdruckes hinter dem Reichthume des Inhaltes zurück, und gehören deßhalb so sehr zu den prägnanten Schriften, als eben diese demüthig bescheidenen Hüllen der höchsten Ideen, was Luther geistvoll dadurch ausdrückt, daß in der heiligen Schrift nicht bloße „Lese- sondern Lebeworte" seien, und wie oft ist man deßhalb genöthigt, zwischen den Zeilen zu lesen! Zugleich aber theilt die Bibel das Schicksal mit allen, auch weniger prägnanten Werken des Alterthums, daß sie in Zeiten und unter einem Volke geschrieben worden, in die wir uns von Neuem hineinversetzen und hineinleben, so wie endlich in Sprachen, in die wir uns hineindenken und hineinhören müssen, wenn wir das Geschriebene recht verstehen wollen. Wie ganz individuell ist endlich die Bibel, nie in abstracter Allgemeinheit gehalten, immer auf den concreten Fall gerichtet, auf die Lage und die Bedürfnisse, auf Stimmung und Bildungsweise von Personen oder Gemeinwesen! *) Wie natürlich also, daß man sich nach einem Schlüssel umsieht! Aber es ist dieß kein magischer Schlüssel, den uns irgend ein Engel aus dem dritten oder siebenten Himmel herabbringen müßte, oder der sich im Besitze einer geweihten Kaste befände; sondern es gilt hier im Allgemeinen dieselbe Kunst, welche nach den natürlichen Gesetzen eines rückwärts schließenden, historisch-logischen Verfahrens bei jeder Schrift angewandt werden muß, welche der Auslegung bedarf. Und diese Kunst gehört in das höhere Gebiet der Sprachwissenschaft, der Philologie, und mithin der angewandten Philosophie. Bloß in ihrer speciellen Anwendung ist sie theologische Disciplin **).

---

*) Vgl. Schleierm. §. 135.: „Die neutestamentischen Schriften sind so„wohl des innern Gehaltes als der äußern Verhältnisse wegen von beson„ders schwieriger Auslegung."

**) Schleierm. §. 137. 138. Daß innerhalb dieser speciell-biblischen Hermeneutik sich dann wieder eine noch speciellere (alt- und neutestament-

Jedes Gesetz nämlich, welches die theologische Hermeneutik für die Schriftauslegung aufstellt, muß sich auf die allgemeinen hermeneutischen Grundsätze zurückführen oder aus ihnen ablei- ten lassen, und alles, was hier im Interesse der Bibel gesche- hen kann, besteht eben in der **rechten** Anwendung dieser Ge- setze, nie aber in willkürlicher Abweichung davon oder in soge- nannten „Ausnahmen von der Regel.“ Wo das letztere ge- schieht, ist immer vorauszusetzen, daß das allgemeine Gesetz selbst nicht in seiner ganzen Tiefe gefaßt worden ist oder daß irgend eine Unklarheit, ein Mißverständniß obwaltet. Will nämlich eine einseitige, dürftige Gesetzgebung jede Erklärung der Schrift so sehr auf die rein äußerlich meßbare Bedeutung des Buchstabens beschränken, daß sie über der Grammatik (der Zeichenlehre des Buchstabens) die **Semiotik** (die Zeichenlehre des Geistes) vergißt, will sie das Freie, Lebendige, die Eigenthüm- lichkeit und Ursprünglichkeit (Genialität und Originalität) eines Schriftstellers absichtlich verwischen, um wo möglich an die Stelle der in reicher Ideenfülle sich offenbarenden Gestalten farbenlose Schattenrisse abstracter Gemeinplätze zu setzen, so wird sie dann freilich zu gefahren haben, daß die, welche sich mit dieser ma- gern Kost nicht begnügen, ihrer Schule entlaufen, und sich in Ermangelung eines wissenschaftlichen Princips, das sie bei ihr vergebens suchten, den Eingebungen eines in seiner Ue- berschwänglichkeit unklaren Gefühles überlassen. Geht aber die Hermeneutik bei Aufstellung ihrer Gesetze auf die tiefere psy- chologische Physiognomik der zu erklärenden Schriftsteller ein, gleichviel ob auf dem poetischen, philosophischen oder religiösen Gebiete, und räumt sie als obersten Grundsatz den ein, daß nur **der** einen Schriftsteller recht zu würdigen verstehe, der entweder etwas demselben Verwandtes und Analoges in seinem Gemüthe trägt oder wenigstens in dessen Stimmung und Lage sich zu versetzen, mit ihm zu leben weiß, und auch wirklich schon mit ihm gelebt und seinen Geist geathmet hat*), so darf

---

liche, paulinische, johanneische u. s. w.) denken und durchführen lasse, geht von selbst daraus hervor. Vgl. Schl. §. 136.

*) Wie schon **Luther** bemerkt, daß nur der die ciceronianischen Briefe recht verstehe, „der zwanzig Jahre in einem feinen Regiment gestanden.“

sie auch von dem Erklärer der Bibel unbedingte Unterwerfung unter ihre Gesetze verlangen. Alle Verirrungen der sogenannten allegorischen Auslegung, alles Dogmatisiren von einem doppelten und dreifachen Schriftsinne, von Origenes bis auf Coccejus und von da bis auf Stier und Olshausen*), findet an einer engen Hermeneutik, sei es des orthodoxen oder des rationalistischen Buchstabens eben sowohl seine Entschuldigung, als in der wahren Auslegungskunde des Geistes seine Berichtigung und endliche Beseitigung. Vgl. §. 53—55.

Die Hermeneutik als Wissenschaft konnte sich erst bilden, nachdem man sich schon vielfach in der Auslegung versucht und mit mehr oder weniger Bewußtsein die von ihr zu entwickelnden Gesetze der Auslegung in Anwendung gebracht hatte. Und auch da noch bestand sie meist „in einem Aggregate von einzelnen, oft feinen und empfehlenswerthen Beobachtungen"**), als daß sie sich sogleich zu einer Kunstlehre vollendet hätte, „deren Vorschriften ein auf unmittelbar aus der Natur des „Denkens und der Sprache klaren Grundsätzen beruhendes „System bildeten."

1. Allgemeine Hermeneutik ***).

Meier, G. F., Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle, 1756.

Scheller, J. J. G., Anleitung zur Erklärung der alten Schriftsteller, mit Vorrede von Ch. A. Klotz. Lpz., 1783.

Beck, Chr. Dan., commentationes academicae de interpretatione vett. scriptorum. Lips., 1791.

*Ast, F., Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik u. Kritik. Landshut, 1808. S. 165. ff.

Wolf, F. A., Darstellung der Alterthumswissenschaft. Herausg. von S. F. W. Hoffmann. Lpz., 1833. S. 23. f. 27.

2. Anwendung auf die Bibel †).

Ernesti institutio interpretis N. T. ad usum lectionum. Lips.,

---

*) Ueber letztere vgl. Winer's u. Engelhardt's Journal. IV. S. 422. ff.

**) Schleierm. §. 133.

***) Aeltere Werke bei Danz S. 226.; wozu noch: Rudorff diss. de arte interpretandi scriptores veteres profanos. Lips., 1747.

†) Manches hierüber findet sich auch in den oben (unter Grammatik, Einleit., Kritik u. s. w.) angeführten Schriften von Glassius (philologia

Ed. 1—3. 1761—75. Ed. 4. suis observatt. auct. cur. Cph. F. Ammon. 1792. Ed. 5. 1809. 8.

Morus, S. F. Nth., super hermeneutica N. T. acroases academ. Edit. aptavit, praefat. et additamentis instr. H. C. A. **Eichstaedt**. Lips., 1797—1802. Voll. II.

Bretschneider, K. G., die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargestellt. Lpz., 1806.

Keil, A. G., Lehrbuch der Hermeneutik des N. T. nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Lpz., 1810. (lat. von Emmerling. Ebend. 1811.)

Griesbach, J. J., Vorll. über die Hermeneutik des N. T., herausg. von J. C. S. Steiner. Nürnb., 1815.

***Lücke**, Fr., Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte, zum Gebrauche für akademische Vorll. Gött., 1817.

Germar, F. H., die panharmonische Interpretation der heil. Schrift. Schlesw., 1821.

Beitrag zur allgem. Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologische. Altona, 1828.

Olshausen, H., ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb., 1824.

die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. Hamb., 1825.

Stier, R., Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. Königsb., 1824.

} Siehe die oben angeführte Kritik, und mehreres von Steubel in der Tübinger Zeitschrift.

Höpfner, C. F., Grundlinien zu einer fruchtbaren Auslegung der heil. Schrift. Lpz., 1827.

Specielle Hermeneutik: **Schulze**, J. D., der schriftstellerische Character und Werth des Petrus, Jacobus und Judas. Weißenf., 1802. — des Johannes. Ebend. 1803. Das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen neutestamentlichen Schriften entwickelt, ein Versuch in der Specialhermeneutik des N. T. Danzig, 1804.

Geschichtlich: **Rosenmüller**, J. G., hist. interpret. librr sacrr. in eccl. christ. Hildb., 1795—1814. Voll. V.

Meyer, G. W., Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Gött., 1802—08. Bd. V.

---

sacra), Richard Simon ꝛc. **Semler** hat zum Theil auch hier Bahn gebrochen: Apparatus ad liberal. V. T. interpret. Hal., 1773. ad N. T. 1767. Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern. 1786. Einzelne Vorgänger: Rambach, Pfeiffer, Wolle, Carpzov u. s. w. siehe bei Danz a. O.

s. Biblische Archäologie.

§. 51.

Vgl. Schleiermacher §. 140. ff.

Wie die Grammatik ein unerläßliches Erforderniß der Worterklärung, so ist die Kenntniß der historischen, physikalischen, geographisch-statistischen, politisch-ökonomischen Verhältnisse, unter welchen eine Schrift geschrieben ist, das unumgängliche Mittel zu einer wo möglich erschöpfenden Sacherklärung. Deßhalb gehört auch in den Kreis des Bibelstudiums die gelehrte Kenntniß von der Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Verhältnisse zu andern Staaten, seiner Verfassung, seiner politisch-ökonomischen und kirchlichen Einrichtungen u. s. w.; ferner Kenntniß des palästinensischen Landes, sowie des Morgenlandes und anderer hierher bezüglicher Himmelsstriche überhaupt; sowie endlich Kenntniß der Naturerzeugnisse, des Luxus und der Cultur dieser Gegenden. Alles dieß zusammen befaßt man unter dem unbestimmten Namen der biblischen Archäologie, welche einerseits zwar eine Vorbereitung auf die Exegese, andererseits aber freilich wieder zum Theil ein Resultat derselben ist.

Der Name Archäologie ist, streng genommen, zu eng, weil das, was die physische Geographie und Naturkunde (physica sacra) betrifft, und was alles auch mit hierher gehört, nicht mehr in den Begriff des Archäologischen fällt. Auch ist Vieles von den Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes so unverändert geblieben, daß aus heutigen Reisebeschreibungen nicht selten noch Licht zur Erklärung des in der Bibel Vorkommenden geschöpft werden kann, was wieder nicht sowohl Sache der geschichtlich-archäologischen, als vielmehr der statistisch-ethnographischen Kenntniß ist *).

*) Vgl. de Wette's bibl. Arch. §. 1. und 2., wo auch auf die ehmalige

Biblische Archäologie begreift aber auch mehr als jüdische und hebräische Alterthümer in sich. Selbst auf den Orient allein darf sie sich nicht beschränken, namentlich nicht in Beziehung auf das N. T., sondern der „geschichtliche Apparat „zu diesem muß die Kenntniß des geistigen und bürgerlichen „Zustandes in all den Gegenden umfassen, in welchen und „für welche die neutestamentischen Schriften verfaßt wur„den“*). Genauere Kenntniß der römischen Welt (von Augustus bis Domitian) gehört hierher und eben so der genauere Zustand des jüdischen Volkes um diese Zeit, worauf Josephus hinführt. In einem weitern Sinne ist auch der Ideenkreis der Zeit mit hierher zu ziehen; wiewohl nicht immer ausgemacht ist, ob das, was als Zeitvorstellung z. B. aus den Rabbinen erwiesen werden will, wirklich schon der Zeit Jesu oder nicht vielmehr einer spätern angehöre. Jedenfalls liegt über der ganzen Geschichte des religiösen Lebens in dieser Zeit noch ein großes Dunkel, so daß es oft schwer sein dürfte, Grund und Folge zu unterscheiden. Zugleich reichen, wie Schleiermacher richtig andeutet**), dergleichen religionsgeschichtliche Untersuchungen (wozu wir unter anderm die in neuerer Zeit erschienene werthvolle Abhandlung über Apollonius von Tyana rechnen) in das Gebiet der Apologetik zurück, und erfordern daher einen Umfang und eine Tiefe der Behandlung, wie sie in einer gewöhnlichen Archäologie nicht erwartet werden kann.

Da nun aber immer das A. T. selbst hauptsächliche Quelle für biblische Archäologie bleibt***), so entsteht in der Forderung an die Wissenschaft eine Art von Cirkel, indem zum vollständigen Verständnisse der Bibel archäologische Kenntnisse nöthig sind, diese selbst aber wieder ihre Bereicherung aus dem tiefern Bibelstudium erhalten. Und so wird das einemal die Bibel der Zweck, das anderemal wieder das Mittel archäologischer Forschung, und diese hinwiederum ist bald Vorberei-

noch weitere Bedeutung des Wortes ἀρχαιολογία bei Josephus u. Dionys. Halicarn. hingewiesen wird.

*) Schleierm. §. 141.

**) Schleierm. §. 143. Anm.

***) Schleierm. §. 141. Anm.

tung auf die Exegese, bald Ergebniß derselben. Je nachdem nun der eine oder andere Gesichtspunct vorwaltet, kann sie auch in der That bald mehr zur exegetischen, bald mehr zur historischen Theologie gerechnet werden. (Dasselbe gilt zum Theil auch von der Einleitung.) Vgl. den Abschnitt: Bibelgeschichte in der historischen Theologie.

Andere Quellen außer der Bibel sind vorzüglich Josephus *), Philo **), der Talmud, die Rabbinen, womit die Nachrichten von Herodot, Diodor, Strabo, Plinius, sowie die morgenländischen Quellen (arabische Schriftsteller) zu vergleichen; von den christlichen Kirchenvätern aber vorzüglich Hieronymus und Eusebius. Außerdem ist das Lesen der merkwürdigsten orientalischen Reisen zu empfehlen ***).

1. Allgemeine archäologische Werke über die Bibel †).

Bellermann, J. J., Handbuch der biblischen Litteratur, enth. bibl. Archäologie, Geographie, Chronologie, Genealogie, Geschichte, Naturlehre und Naturgeschichte, Mythologie und Götzengeschichte, Alterth., Kunstgesch. u. Nachr. von den biblischen Schriftstellern. Erf., 1787—99. Bd. IV. (auch unter besondern Titeln.)

†Jahn bibl. Archäologie. Wien, 1796 — 1805. Thle III. Thl I. 2 Aufl. 1817. 18. Thl II. 2 Aufl. 1824. 25.

Archaeologia biblica in compend. redacta. Ib. 1805. 14.

---

*) Ausgaben von Haverkamp (Amst. 1726. Voll. II.) und *Oberthür (Lips., 1782—85. Voll. III.).

**) Ausgabe von Mangey (Lond., 1742. Voll. II.).

***) Von Maundrell, Pococke, Hasselquist, Volney, Niebuhr, Clarke, Seetzen, Richardson, Buckingham, Burckhardt (Reisen in Syrien und Palästina, mit Anmerkungen von Gesenius. Weimar, 1823. 24. Bd. II.) u. s. w. Vgl. Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena, 1792—94. Bd. VII., fortgesetzt von Rink. Königsb., 1801. Für die neutestamentliche Zeit die fingirte Reise: Helons Wallfahrt nach Jerusalem, 109 Jahre vor der Geburt des Herrn. Vom Verf. der Glockentöne (Fr. Strauß). Elberf., 1820. 21. Bd. IV. — eine Nachahmung der Voyages du jeune Anacharsis.

†) Aeltere: Calmet dictionnaire historique, critique, chronol., géograph. et litéral de la Bible. Par., 1730. Voll. IV. f. Hezel, W. F., biblisches Reallexicon. Lpz., 1783—85. Ugolini, Blas., thesaurus antiquitatt. sacrar. Ven., 1744—69. Voll. XXXIV. f.

Rosenmüller, E. F. K., das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit der Sagen, Sitten u. Gebräuche des Morgenlandes. Lpz., 1818—20. Bd. VI.

*Winer, G. B., biblisches Realwörterbuch, zum Handgebrauche für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger. Lpz., 1820. Bd. II. 2 Aufl. von Bd I. 1833.

Haupt, C. G., biblische Real- und Verbalencyklopädie. Quedlinb., 1823 — 27. Bd. III.

Ackermann, F., archaeologia biblica breviter exposita. Vienn., 1826.

2. Alterthümer der Hebräer*).

Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer. Weimar, 1782. 94. Dritte, umgearb. Aufl. von A. G. Hoffmann. Weimar, 1832.

Bauer, G. L., kurzes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer des A. und N. T. Lpz., 1797.

*de Wette, W. M. L., Lehrbuch der hebr.-jüdischen Archäologie, nebst einem Grundrisse der hebr.-jüdischen Geschichte. Lpz., 1814. 30.

Pareau, J. H., antiquit. hebr. breviter descripta. Traj. ad Rhen., 1817. 23.

3. Heilige (kirchlich-religiöse) Alterthümer insbesondere**).

Bauer, G. L., Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Lpz., 1805. 06. Bd. II.

4. Biblische Geographie***).

*Klöden, C. F., Landeskunde von Palästina. Berlin, 1817.

*Röhr, J. F., historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes. Zeitz, 1816. 6 Aufl. 1831.

Löwisohn biblische Geographie. Wien, 1821.

Gessert Palästina bis auf Christi Zeit. Essen, 2 Aufl. 1824.

Möller Kunde des heiligen Landes. Essen, 3 Aufl. 1826.

Hornung Handbuch zur Erläuterung der biblischen Geschichte und Geographie. Lpz., 1824. 27.

---

*) Aeltere von Wähner (1743. Voll. II.), Carpzov (1748.), Iken (1732. 64.), Reland (1708. Ausg. von Vogel 1769.).

**) Aeltere: Goodwin (Moses et Aaron. 1616.), Spencer (1686. 1727.), Vitringa (de Synag. vet. 1696. 1726.), Rau (1726.).

***) Aeltere von Bochart (Phaleg et Canaan. 1646. 74.), Michaelis (1768—70.), Reland (1714. 16.), Bachiene (a. d. Holländ. 1758—67.), Hamelsveld (a. d. Holländ. 1793—96.), Well, Ed., historical geogr. 1708—12. Voll. V. a. d. Engl. von Panzer. 1765.).

Melos Beschreibung des jüdischen Landes. Weimar, 1822. 30.

Behrends kurze Beschreibung des heiligen Landes. Helmst., 1829.

*Ackermann, C., und Weiland, C. F., Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hülfsmitteln. Weimar, 1832. (wo S. 1—3. die weitere Litteratur.)

Charten von Syrien und Palästina in den Atlassen von d'Anville und Reichard. Charte von Klöden 1817., von Grimm 1830., von Rosenmüller 1830., von Möller, Hornung, Ernst u. A.

5. Ueber einzelne Zweige der Archäologie ist die Litteratur in den größern Werken selbst zu vergleichen *).

Exegetik. Exegese.

Vgl. Lücke Hermeneutik §. 6. und die dort angeführten Schriften.

§. 52.

Auf die oben genannten Hülfswissenschaften gestützt, sucht die biblische Exegese den wahren und ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften zu erforschen, wie ihn die Verfasser derselben darin niedergelegt haben. Sie verhält sich zur Exegetik wie die Ausübung der Kunst im concreten Falle zur Kunst selbst (in abstracto), und diese wieder zur Hermeneutik wie die Kunst zur Kunstlehre.

Der Sprachgebrauch, wie öfter ein willkürlicher, ist des Verständnisses wegen einmal zu beachten. Die Worte ἑρμηνεια

*) Die wichtigsten sind 1. in Beziehung auf Naturgeschichte: Scheuchzer physica sacra (Ausz. von Donat mit Vorrede von Büsching. Lpz., 1777—79.), Bochart, S., Hierozoicon (Ausg. von Rosenmüller. Lpz., 1793. 94. Bd. III.), Celsius Hierobotanicon, Mead medica sacra (1749.) und Abhandl. von den merkwürdigsten Krankheiten, deren in der heil. Schrift gedacht wird. Lpz., 1777. Aehnliche Schriften von Eschenbach, Richter, Gruner; 2. in Beziehung auf Verfassung, Cultur rc.: Michaelis mosaisches Recht. Frkft, 1775—1803. Bd. VI., Hartmann (die Hebräerin am Putztische. Amst., 1809. 10. Bd. III.); 3. in Beziehung auf Dichtkunst u. Musik: Lowth, R., de sacra poesi Hebraeorum (Ausg. von Michaelis. Gött., 1768. 69. Bd. II. und von Rosenmüller. Lpz., 1815.), Herder, J. G., vom Geist der hebr. Poesie. Dessau, 1782. 83. Ausg. von C. W. Justi. Lpz., 1825. Pfeiffer, A. F., über die Musik der alten Hebräer. Erl., 1779.

und ἐξήγησις bedeuten im Grunde dasselbe. Jedoch versteht man nun einmal unter Exegese die Handlung des Auslegens selbst, oder auch das Resultat der Auslegungskunst. Diese nennen wir Exegetik, zu der sich wieder die Hermeneutik verhält, wie die Wissenschaft zur Kunst. In der Exegese kommen die Grundsätze der Exegetik, die in der Hermeneutik entwickelt werden, zur Erscheinung*).

§. 53.

Die Exegese, im weitern Sinne des Wortes, schließt sowohl die Schriftauslegung, als die Schrifterklärung in sich. Während sich die erstere lediglich darauf beschränkt, die von einem Schriftsteller erzählte Thatsache oder vorgetragene Lehre in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, bringt die Erklärung dieselbe in Verbindung mit anderweitigen Thatsachen und Lehren oder auch wohl mit dem eigenen Urtheile des Auslegers über die erzählte Sache oder vorgetragene Lehre selbst; weßhalb die bloße Auslegung sich immer unabhängiger von der Persönlichkeit des Exegeten erhalten wird, als die Erklärung, in welche die Subjectivität sich leichter einmischt. Die erstere entspricht der Uebersetzung und ist die Rechtfertigung derselben, die letztere drückt sich in der Umschreibung (Paraphrase) ab.

Wir folgen auch hier dem angenommenen Sprachgebrauche**), obwohl wir zugeben, daß sich noch streiten ließe,

*) Andere identificiren Exegetik und Hermeneutik. Ast a. O. S. 172.

**) Vgl. Eberhard synon. Handwörterb. unter auslegen, erklären, deuten S. 101. Ast S. 184.: „Das Verständniß entwickeln und darlegen „heißt erklären. Die Erklärung setzt nämlich Verständniß voraus und „beruht auf ihm; denn nur das wahrhaft Aufgefaßte und Begriffene, „das Verstandene kann als solches Anderen mitgetheilt und verdeutlicht „werden.“

ob nicht vielleicht besser das, was man Auslegung nennt, Erklärung genannt werden sollte, entsprechend dem lateinischen **interpretatio**, das hingegen, was man Erklärung nennt, Auslegung (**commentarius, explanatio, explicatio**). Der **interpres** wenigstens setzt uns zunächst in den Stand, eine Rede oder Schrift grade so zu verstehen, wie sie vom Redner oder Verfasser verstanden sein will. Der **commentator** aber will ein Weiteres. Er entfaltet das richtig Aufgefaßte, breitet es gleichsam oder legt es vor den Augen aus. Will man nun aber dennoch lieber die Interpretation Auslegung, den Commentar Erklärung nennen, so haben wir nichts dagegen; genug daß man sich über die Sache selbst verständigt, die sich an Beispielen deutlich machen läßt. Es wird also z. B. in der Bibel ein Wunder erzählt. Das Resultat der (nach dem angenommenen Sprachgebrauche sogenannten) Auslegung (interpretatio) wird nun weiter kein anderes sein, als der Verfasser will ein Wunder erzählen. Hierin werden denn auch alle unbefangenen Interpreten übereinstimmen, welcher Schule sie auch sonst angehören. Zur völligen Erklärung*), Commentirung des Schriftstellers gehört aber noch mehr. Wer einen Schriftsteller sich und Andern recht erklären, d. h. ihn mit seiner ganzen Persönlichkeit verstehen und ein vollkommenes Bild von dem, was er uns gibt, in sich aufnehmen will, der begnügt sich nicht mit der Annahme, der Verfasser habe ihm hier ein Wunder erzählt. Er fragt weiter: wie ist der Verfasser dazu gekommen, ein solches zu erzählen? Wo dann vielleicht der Eine, mehr rationalistisch, den Grad der Bildung einer Zeit und eines Volkes, auf welchem entweder der Verfasser selber stand oder dem er sich anbequemte, in Anschlag bringen, der Andere, mehr supranaturalistisch, sich auf die Inspiration und Untrüglichkeit des Schriftstellers oder auf andere die Möglichkeit solcher Thatsachen unterstützende Gründe berufen wird; während sich vielleicht ein Dritter wieder bemühen wird, beides mit ein-

*) Wort- und Sacherklärung würden sich übrigens so verhalten, daß die Worterklärung der Auslegung vorausginge, die Sacherklärung ihr folgte.

ander auszugleichen. Wenn nun gleich nur eine Erklärung die wahre sein kann, so ist doch einleuchtend, daß, weil dieselbe nicht allein von grammatisch-philologischen Bestimmungen, sondern von psychologischen und historisch-pragmatischen Combinationen abhängt, sie auch dem Actenschlusse ferner steht, als die einfachere, auf den von Allen gleichmäßig anerkannten Sprachgesetzen*) beruhende Auslegung. Dasselbe gilt bei dogmatischen Stellen. Sache der Auslegung ist es, in Stellen, wie Röm. III, 24. 25. IV, 25. V, 9. 10. VIII, 34. 1 Cor. XV, 3. Ephes. I, 7. 1 Petr. I, 18. 19. II, 29. 1 Joh. I, 7. Hebr. VII, 26. IX, 28. u. s. w., die Versöhnungs- und Opfertheorie als eine den Schriftstellern des N. T. geläufige Idee factisch anzuerkennen. Aber verschieden kann die weitere Erklärung der Stellen ausfallen, je nachdem man sich entweder damit begnügt, solche Ideen in ihrem historischen Zusammenhange mit dem alttestamentlichen Opferwesen u. s. w. aufzufassen, oder je nachdem man sie auf ein tieferes religiöses Bedürfniß nach Erlösung zurückzuführen und in ihrem innersten, geheimnißvollen Grunde erfassen zu müssen glaubt (mit welchem Glücke, bleibt hier unentschieden).

Daraus läßt sich nun ersehen, wie weit wir eigentlich von einer schon errungenen Unabhängigkeit der Exegese von der Dogmatik in unserer Zeit sprechen können. Die Auslegung freilich ist unabhängig geworden, und wird es bei dem anerkannten Grundsatze der grammatisch-historischen Interpretation immer mehr. Aber die Erklärung ist keineswegs in jeder Hinsicht und wird es auch schwerlich ganz werden. Von der Dogmatik freilich soll sie es sein, in wiefern man unter dieser das System der positiv-christlichen Lehre versteht, das ja erst auf Ergebnissen der Exegese ruhen soll, und also nicht vorausgesetzt werden darf. Aber wird sie es auch von der Religionsphilosophie sein? von der eigenthümlichen Art und Weise überhaupt, Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete aufzufassen und zu würdigen? Eben so

*) Nur in gar seltenen Fällen wird es indessen auch die Sprache zweifelhaft lassen, ob ein Wunder erzählt sei oder nicht, wie Joh. VI, 16. ff.

gut doch wohl als die tiefer gehende Erklärung eines griechischen Tragikers uns die ästhetische und philosophische Weltansicht des Erklärers hier und da verrathen wird, eben so gut wird aus der Art, die Bibel zu erklären, die religiöse Richtung und Stimmung eines Mannes zu erkennen sein. Dieß ist aber, so lange das unerschütterliche Fundament der historisch-grammatischen Auslegung gesichert bleibt, kein Nachtheil für die Wissenschaft. Wenigstens wäre dieß nicht als Gewinn zu betrachten, wenn man die exegetische Thätigkeit des Theologen rein auf philologische Auslegung des Vorliegenden beschränken, jeden nähern Verkehr aber des Erklärers mit seinem Auctor, jedes individuelle Zusammenstoßen der Geister (und das allein gibt Funken!), jedes sinnige Eingehen in den Zusammenhang einer Schrift mit dem Reichthume des geistigen Lebens und seiner mannigfachen Offenbarungen von vorne herein als leere Phantasterei subjectiver Willkür zurückweisen wollte*).

Das Verhältniß der Auslegung zur Uebersetzung, wie der Erklärung zur Umschreibung leuchtet von selbst ein. Die Uebersetzung schließt die Auslegung in sich, wie der Keim die Frucht; die Paraphrase aber ist die in die Worte des Verfassers hineingetragene Erklärung. Uebersetzungen aus den verschiedensten dogmatischen Schulen werden, wenn sie anders auf richtiger Auslegung beruhen, ziemlich gleich lauten. Wie gar verschieden aber müssen stets die Paraphrasen ausfallen, gesetzt nämlich, daß man solche für zweckmäßig hielte!

§. 54.

Von der Schriftauslegung und Schrifterklärung ist endlich noch die Schriftanwendung wohl zu unterscheiden, die, obwohl auf den erstern ruhend, doch ihrem Wesen nach einem andern Gebiete, nämlich dem praktischen, angehört.

*) „Wem ein tieferer Sinn und eine lebendige Anschauung fehlt, „bleibt bei aller technischen Virtuosität in der Auslegung der Natur, wie „der heiligen Schrift, sowohl des neuen, wie des alten Testamentes, ein

Wenn wir auch keineswegs, etwa mit Kant*), eine besondere kirchlich-praktische Auslegungsweise neben die gelehrte stellen, oder diese gar durch jene verdrängen wollen, so ist doch anzuerkennen, daß auch bei Gleichheit der exegetischen Principien dennoch die Form der Erklärung an beiden Orten eine verschiedene ist. Zwischen einer lebendigen, geistreichen, in die Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers selbst wieder eigenthümlich eindringenden Exegese, wie wir sie so eben verlangt haben, und jener sogenannten „praktisch-frommen, erbaulichen" Erklärungsweise, wie sie jetzt die wieder üben wollen, die, statt den Text zu erklären, demselben alle möglichen Stellen aus alten und neuen Asketen anflicken, ist noch ein großer Unterschied. Das Zusammenfließen der gelehrten und erbaulichen Erklärungsweise war in der alten Kirche ganz am Orte und dem Bedürfnisse einer Zeit angemessen, in welcher, der Natur der Sache nach, homiletische und exegetische Thätigkeit in einander aufgingen. Heut zu Tage aber ist die erbauliche Behandlung der Bibel zwar keineswegs vom Gebiete der wissenschaftlichen Theologie überhaupt, wohl aber von dem der Exegese fern zu halten und auf das Praktische der Homiletik zu versetzen, wo eine gründliche Anleitung zu fruchtbarer Behandlung der Bibeltexte ganz an ihrem Platze ist. Alles Allegorische z. B., das man früher bei der Verwechselung

„Stümper, der an der Schale nagt und nie zu jenem geistigen Mittelpuncte „dringt, in dem die Idee in ihrer ewigen Wahrheit leuchtet." Umbreit (theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1832. Heft 3. S. 656.) Eben so urtheilt auch Usteri (in dessen neuesten Commentare über den Brief an die Galater S. VI.): „Das grammatisch-historische Princip dünkt mich „nur erst die conditio sine qua non oder das negative Regulativ der „Auslegung zu sein; die positive Aufgabe des Exegeten scheint mir darin „zu bestehen, sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzu„senken, um dann das Bild desselben, wie es sich unter örtlichen und „zeitlichen Bedingungen in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich „erleuchtet, vor den Augen des Lesers emporsteigen zu lassen." — Das ist es auch wohl eigentlich, was man mit der sogenannten panharmonischen Interpretation will. Vgl. Danz S. 238.

*) Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb., 2 Aufl. 1794. S. 158. ff., dagegen Rosenmüller's Bemerkungen.

der Standpuncte in die Erklärung hineinzog, muß Sache der Anwendung bleiben, und kann sich dort rechtfertigen lassen*). Eben so ist es auch mit den sogenannten messianischen Stellen des A. T. Sache der Erklärung ist es z. B. allerdings, nicht bloß bei dem kahlen Buchstaben der prophetischen Worte stehen zu bleiben, sondern tiefer einzudringen in das religiöse Princip des Prophetenthums selbst, in den eigenthümlich theokratischen Geist der Weissagungen, aber doch immer nur von dem Standpuncte aus, den uns das A. T. selbst an die Hand gibt, und innerhalb der Grenzen alttestamentlicher Vorstellung. Erst aber Sache der Anwendung, der praktisch-populären Schriftbenutzung ist es, die Messiasidee, welche die unbefangene Schrifterklärung auch im A. T., aber nur im Allgemeinen, findet, nun im Besondern auf die Person Jesu von Nazareth zu beziehen (wie z. B. Jes. LIII.). Die Apostel und die ersten Christen unterschieden hierin allerdings nicht wie wir, weil ihnen an der alttestamentlichen Idee die neue sogleich aufging; ohne daß sie sich wissenschaftlich darüber Rechenschaft zu geben wußten. Unsere hermeneutischen Grundsätze aber können hierin nicht die ihrigen sein, indem ihre Unbefangenheit von uns nicht durch eine absichtliche Befangenheit erreicht werden kann, und nimmer darf daher „die alttestamentliche Auslegung in ihrer bewußten „künstlerisch-wissenschaftlichen Begrenzung mit der vom N. „T. ausgehenden christlichen Reflexion verwechselt werden"**).

Zusatz. Betrachten wir endlich Auslegung, Erklärung und Anwendung, jede in ihrem eigenthümlichen Bereiche, so sehen wir, wie das Bibelstudium auch wieder in jedes der übrigen theologischen Gebiete eingreift, indem die Auslegung mit der historischen, die Erklärung mit der dogmatischen, die Anwendung mit der praktischen Theologie in Wechselwirkung steht.

---

*) Vgl. die Vorrede zu meinen Festpredigten. Basel, 1830. S. IX — XI.

**) Umbreit a. O. (gegen H. von Meyer und seine Schule).

§. 55.

Außer der wissenschaftlichen Tüchtigkeit und Kunstfertigkeit ist aber auch dogmatische Unbefangenheit, sowie sittlich-religiöser Ernst und ein für die Sache der Bibel und des Christenthums entschieden begeisterter Sinn ein nothwendiges Erforderniß zu einem guten Exegeten.

Die Dogmatik soll erst Ergebniß der Exegese sein. Gewöhnlich bringen wir aber schon unsere Dogmatik, sei es auch nur eine populäre, wie wir sie im Jugendunterrichte oder sonst erhalten haben, zur Bibel mit. Hier gilt es nun allerdings, Manches zu vergessen, und sich wo möglich auf einen reinen, ungetrübten Standpunct zu setzen. Davon ist aber innige Theilnahme an der Sache selbst nicht ausgeschlossen; vielmehr ist diese zu fordern. So gut als wir zur Lesung des Plato einen philosophischen, zu der des Homer oder Pindar einen dichterischen, zu der des Lucian einen witzigen oder wenigstens einen für Witz und Satyre empfänglichen, zur Lesung des Sallust und Tacitus einen patriotischen Sinn mitbringen müssen, eben so gewiß ist auch zum tiefern Verständnisse der Bibel, des N. T. insbesondere, ein frommer, dem innern Leben zugewandter Sinn unerläßlich. Und so bleibt es denn doch wahr, wenn es richtig verstanden und geistig gefaßt wird, „daß der Geist aus Gott selbst erst der ächte Erklärer seiner Worte, der angelus interpres ist, der uns den Sinn der Schrift aufschließt"*).

*) Vgl. Lücke's Zuschrift an Neander, als Vorrede zu seiner neutestamentlichen Hermeneutik.

Exegetische Hülfsmittel.
Vgl. §. 41. Phil. sacra.

1. Uebersetzungen und Paraphrasen*).

a. Lateinische **).

Libri sacri antiqui foederis ex sermone hebr. in latinum translati, notatione brevi praecipuae lectionum et interprett. diversitatis addita, auctt. H. A. Schott et Jul. F. Winzer. Alt., 1816. (Vol. I. Pentateuchum cont.).

Schott's und Göschen's Uebersetzungen des N. T. siehe oben unter den Ausgaben desselben.

b. Deutsche***).

α. Bearbeitungen der Lutherischen Uebersetzung.

Biblia, d. i. die ganze heilige Schrift A. und N. T. verdeutscht von Dr. M. Luther, mit bericht. Parallelstellen und erklärenden Wortregistern von G. W. Lorsbach und J. M. Hartmann, mit Vorr. von W. Münscher. Marb., 1808.

Die heilige Schrift — nach dem Grundtexte berichtigt (von J. F. von Meyer). Frkf., 1824.

β. Neuere Uebersetzungen†).

*Die Schriften des A. und N. T. übersetzt von J. Ch. W. Augusti und W. M. L. de Wette. Heidelb., 1809—14. Bd. VI.

*Die Schriften des A. und N. T. übersetzt von de Wette (allein). Heidelberg, 1831. Bd. III.

Sämmtliche Schriften des N. T. a. d. Gr. übers. v. J. J. Stolz. Zür., 1781. 82. 4 Aufl. Hannov., 1804. Bd. II. Neue Bearb. Hannov., 1820.

†Die heil. Schriften des N. T. übersetzt von Karl und Leander van Eß. Sulzb., 1807. 11 Aufl. 1820. ††).

---

*) Ueber die Irrationalität jeder Uebersetzung vgl. Schleiermacher §. 126. — Alte Uebersetzungen des A. T. siehe oben. Ueber die des neuen vgl. de Wette Einl. §. 10—26.

**) Ueber die ältern von Castellio, Beza, Erasmus u. s. w. siehe die Litteraturwerke von Buddeus, Walch ꝛc. Danz S. 246. ff.

***) Ueber vorlutherische Bibeln und die Ausgaben der lutherischen Bibel selbst sind die litterarischen Werke von Panzer u. A. zu vergleichen. Siehe Danz S. 247. Eben so über andere ältere deutsche Bibeln, was übrigens schon zu weit führt für den Zweck der Encyklopädie.

†) Wir führen absichtlich nur die gelungenern an. Michaelis, Bahrdt, Grynäus haben nicht selten durch ihre Paraphrasen den Sinn verwässert.

††) Von neuern katholischen Uebersetzern sind noch zu nennen Braun, Brentano und Dereser, Mutschelle.

c. Französische.

Le Nouveau Testament par Beausobre et Lenfant. Amst., 1741. Voll. II. 4.*).

2. Commentare**).

a. Ueber die ganze Bibel.

Critici sacri s. Annotata doctissimor. viror. in Vet. et N. T. Amst., 1698. Voll. IX. f. Francof. ad M., 1695. Voll. VII. f. 1700. 01. Voll. I. Suppl.

Polus, M., Synopsis criticorum. Frcf. ad M., 1712. Voll. V. f.

Grotius, H., Annotatt. ad V. T. (Par., 1644.) c. obss. et additam. G. J. L. Vogel, contin. J. Cp. Doederlein. Hal., 1775. 76. Voll. III. 4. Auctar. scr. Döderlein. 1779. 4. Annotatt. in N. T. Amst., 1641—46. Voll. II. — c. praef. Ch. E. de Windheim. Hal., 1769. Voll. II. 4.

Starcke, Ch. u. J. G., Synopsis bibliothecae exegeticae in V. et N. T. oder kurzer Auszug der gründlichen Auslegung über die Bücher des A. T. Lpz. u. Halle, 1741—50. Bd. V. 4. — des N. T. Lpz., 1733—37. Bd. III. 4.

Das englische Bibelwerk, deutsch von Rom. Teller, Dietelmaier und Brucker. Lpz., 1748—70. Bd. XIX. 4.

Hezel, F. W., die Bibel A. und N. T. (nach Luther's Uebers.) mit vollständigen Anmkk. Lemgo, 1786—92. Bd. X.

b. Ueber das A. T.***).

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in V. T. Lips., 1788—1829. Voll. IX. †).

* Scholia in V. T. in compendium redacta. Lips., Vol. I. Pentat. 1828. Vol. III. Psalmi. 1831. Vol. IV. Jobus. 1832.

Maurer, F. J. V. D., Commentarius grammaticus criticus

---

*) In andere neuere Sprachen siehe bei Danz S. 249. 255.

**) Ueber die exegetischen Werke der Kirchenväter (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oecumenius), über die catenae patrum, sowie über die exegetischen Leistungen der Reformatoren (Zwingli, Calvin, Beza) vgl. die Werke über Geschichte der Interpretation.

***) Aeltere von Lud. und Jac. Cappellus (1650—89.), von Clericus (1693—1731.), von Ch. F. Schulze (1783—98. fortges. von Bauer).

†) Ueber den Inhalt der einzelnen Bände vgl. Danz S. 267. und Winer's Handb. der theol. Litteratur. Lpz., 2 Aufl. 1826. S. 62.

in V. T., in usum maxime Gymnasiorum et Academiarum adornatus. Lips., 1832. (Fasc. I.).

c. Ueber das N. T.

Wolf, J. Ch., Curae philologicae et criticae. Bas., 1741. Voll. V. 4. (Hamb., 1725—41.).

*Bengel, J. A., Gnomon N. T. Tub., 1742—59. 73. 4.

Rosenmüller, J. G., Scholia in N. T. Norimb., ed. 1—4. 1777—94. Ed. 5. 1801—07. Voll. V. Ed. 6. 1815—31.

Stolz, J. J., Erläuterungen zum N. T. für geübte und gebildete Leser. Hannov., Heft 1—4. 1 u. 2 Aufl. 1796—1800. 3 Aufl. 1806—09. Heft 5. 6. (1799—1801.) 1802.

Koppe, J. B., N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gott., 1783—1821. in verschiedenen Auflagen. Voll. X. Das Ganze unvollendet, in zerstreuter Ordnung und von verschiedenen Verfassern).

Paulus, H. E. G., Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das N. T. Lübeck, 1800. 2 Aufl. 1804. 05. N. Tit. Lpz., 1812. Bd. III. (die 3 ersten Evangelien). Bd IV. Abth. 1. 1804. (Joh. Cap. I—XI.).

Olshausen, H., Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. Königsb., 1830. Bd I. 1832. Bd II.**).

d. Auswahl solcher Commentare über einzelne Theile und Bücher der Schrift, welche zugleich Werth für die Exegese überhaupt haben***).

α. Alttestamentliche.

Vater, J. S., Commentar über den Pentateuch. Halle, 1802—05. Bd. III.

Maurer, F. J. V. D., Commentar über das Buch Josua. Stuttg., 1831.

*Gesenius, W., der Prophet Jesaias, übers. mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar. Lpz., 1820. 21. Bd. III.

Stuck, J. Ch., Hoseas Propheta. Introductionem praemisit, vertit, commentatus est. Lips., 1828.

---

*) Vgl. darüber Danz S. 216. und Winer S. 63.

**) Andere von Schmidt, Leun, Thieß, sowie (Röper's) exegetisches Handbuch übergehen wir absichtlich.

***) Das Einzelne gehört in die Geschichte der Exegese und in die Einleitung.

Schröder, Fr., die Propheten Hoschea, Joel und Amos übers. und erläutert. Lpz., 1829.

Credner, K. A., der Prophet Joel, übers. und erklärt. Halle, 1831.

Justi, K. W., Joel, neu übers. und erläutert. Lpz., 1792. n. Tit. 1820. — Amos, 1799. n. T. 1820. — Micha, 1799. n. Tit. 1820. — Nahum, 1820. — Habakuk, 1821.

*de Wette, W. M. L., die Psalmen übersetzt. Heidelberg, 1819. 3 Aufl. 1829.

Commentar über die Psalmen. Ebend. 1811. 3 Aufl. 1829.

Umbreit, F. W. C., das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung. Heidelberg, 1824. 32.

Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomos, nebst einer neuen Uebersetzung und einer Einleitung in die morgenländische Weisheit überhaupt, und in die hebr. salomonische insbesondere. Heidelb., 1826.

Hohes Lied, Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Uebersetzt und ästhetisch erklärt. Heidelb., 1820. 28.

Döpke, J. Ch. K., Philologisch-kritischer Commentar zum hohen Liede Salomos. Lpz., 1829.

Hävernick, H. A. Ch., Commentar über das Buch Daniel. Hamburg, 1832.

β. Neutestamentliche.

א. Historische Bücher*).

*Künoel, Ch. G., Commentarius in libros N. T. historicos. Lips., Vol. I. 1807. 16. 23. Vol. II. 1809. 17. 24. Vol. III. 1812. 17. 25. Vol. IV. 1818. 27.

*Fritzsche, C. F. A., Quatuor N. T. Evangg. rec. et cum commentariis perpet. ed. Lips., Vol. I. Matth. 1826. Vol. II. Marc. 1830.

Schleiermacher über die Schriften des Lucas. Berlin, 1817. Thl I.

Bornemann, F. A., Scholia in Lucae evangelium, ad supplendos reliquorum interpretum commentarios. Lips., 1830.

*Lücke, Fr., Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. Bonn, Thl I. II. 1820. 24. Thl III. 1825. Thl IV. Abth. 1. 1832.

Tholuck, A., Commentar zu dem Evangel. Johannis. Hamb., 1827. 4 Aufl. 1832.

---

*) Synoptische Ausgaben der Evangelien von Griesbach. Halle, 1776. 97. 1809., von de Wette und Lücke. Berlin, 1818. 4.

†Gratz, P. A., histor.-krit. Commentar über das Evang. Matthäi. Tüb., 1821. u. 23. Bd. II.

Heinrichs Comment. in Acta Apostt. f. N. T. Kopp. Vol. III.

b. Apostolische Briefe und Apokalypse*).

Calvin, J., Commentarii in omnes Pauli Apostoli epp. atque etiam in epistolam ad Hebraeos, ad ed. R. Steph. accuratissime exscripti. Ed. A. Tholuck. Hal., 1831. Voll. II.

Commentarii in epistolas N. T. catholicas, ad ed. R. Steph. accuratissime exscripti. Ed. A. Tholuck. Hal., 1832.

Koppe (und Ammon) Ep. Pauli ad Rom. (N. T. Kopp. Vol. IV.)

Tholuck, A., Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, nebst fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren. Berl., 1824. 28. 31.

Rückert, L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Lpz., 1831.

Flatt, J. F., Vorlesungen über den Brief Pauli an die Römer. Tüb., 1825.

Vorlesungen über die beiden Briefe Pauli an die Corinther. Ebend., 1827.

Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Galater und Epheser. Ebend., 1828.

Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Ebend., 1831.

Krause, F. A. W., Pauli ad Corinth. epp. gr. perpet. annotatione illustr. Vol. I. (complect. ep. 1.) Francof., 1792.

Billroth, G., Commentar über die Corinther Briefe. Lpz., 1833.

Heydenreich, A. L. Ch., Commentarius in prior. divi Pauli ad Corinth. ep. Marb., 1825. 28. Voll. II.

Die Pastoralbriefe Pauli erläutert. Hadamar, 1827.

*Winer, G. B., Pauli ad Galat. ep., lat. vers. et perpet. annotat. illustr. Lips., 1821. 28. 29.

*Usteri, L., Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Zür., 1833.

---

*) Die ältern hierher bezüglichen Schriften von Michaelis, Baumgarten, Semler, Morus, Ernesti, Storr sind von den Neuern fleißig benutzt worden.

Rückert, L. J., Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Lpz., 1833.

Tychsen, Th. Chr., Epp. P. ad Gal. Ephes. Thess. siehe Nov. Test. Kopp. Vol. VI.

Heinrichs, J. H., Epp. P. ad Phil. et Coloss. ad Timoth. Tit. et Philem. Ep. ad Hebr. Apocalypsis. } Siehe N. T. Kopp. Voll. VII. VIII. X.

Rheinwald, F. H., Commentar über den Brief Pauli an die Philipper. Berl., 1827.

Junker, F., histor.-krit. und phil. Commentar über den Brief Pauli an die Colosser. Mannh., 1827.

Pelt, L., Epp. ad Thessalonicenses perpet. comment. et copiosiore expositionum e Patrib. ecclesiast. collectarum instrux. delectu. Gryphisw., 1830.

Schulz, Dav., der Brief an die Hebräer. Einl. Uebers. u. Anmkk. Breslau, 1818.

*Bleek, Fr., der Brief an die Hebräer, erläutert durch Einl. Uebers. und fortlaufenden Commentar. Berlin, 1828. Abth. 1.

Augusti, J. Ch. W., die katholischen Briefe, neu übers. und erklärt. Lemgo, 1801—08. Bd. II.

Pott Comment. in epp. catholicas (N. T. Kopp. Vol. IX.).

Paulus, H. E. G., die drei Lehrbriefe des Johannes. Heidelberg, 1829.

*Hottinger, J. J., Ep. Jacobi atque Petri prior c. vers. germ. et comment. lat. Lips., 1815.

Schulthess, J., Ep. Jacobi comment. copiosiss. et verbor. et sententiar. explanata. Tur., 1825.

Gebser, A. R., der Brief des Jacobus, mit genauer Berücksichtigung der alten griech. und lat. Ausleger übers. und ausf. erkl. Berlin, 1828.

Steiger, W., der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen bibl. Lehrbegriffs ausgelegt. Berl., 1832.

Ewald, G. H. A., Commentarius in Apocalypsin Joannis exeg. et crit. Lips., 1828.

3. Anderweitige Hülfsmittel zu Erklärung einzelner schwieriger Stellen A. und N. T.

Eichhorn, J. G., Repertorium für die biblische und morgenländische Litteratur. Lpz., 1776—86. Bd. XVIII. Paulus neues Repertorium. Jena, 1790. 91. Bd. III. Rosenmüller, E. F. K., und G. H., biblisch exegetisches Repertorium. Lpz., 1822. 24. Bd. II. Winer exegetische Studien.

Lpz., 1827. Heft 1. Pfeiffer, A., dubia vexata S. S. Lips., 1713. 4. *Schöttgen, Ch., horae hebr. et talmud. in N. T. Lips., 1733—42. Voll. II. 4. *Lightfoot, J., horae hebraicae e museo J. B. Carpzov. Lips., 1679. u. 84. 4. Meuschen, J. Ch., N. T. e Talm. et antiqq. hebr. illustr. Lips., 1736. Iken Dissert. phil. theol. in diversa s. cod. utriusque Test. loca. Lugd. B., 1749. Voll. II. Kraft, W., Obss. sacr. Marb., 1753—63. *Storr, G. Ch., Opuscula academ. ad interpr. libr. sacr. pertin. Tub., 1796—1803. Voll. III. Ejusd. Dissertatt. in libror. N. T. historicor. aliquot locos. Tub., 1790. 94. *Nösselt, J. A., Opusc. ad interpret. sacrar. scripturar. Hal., 1785. Voll. II. Ej. Exercitatt. ad sacr. lit. interpr. Ib., 1803. *Knapp Scripta varii argum. Hal., 1824. Voll. II. Schultheß, J., exegetisch-theologische Forschungen. Zür., 1818. 19. Bd. II. Müller, J. G., Blicke in die Bibel, in freien Abhandlungen und Erklärungen einzelner Stellen, vorzüglich des N. T. Herausg. von J. Kirchhofer. Winterth. 1828. 30. Bd. II.

---

2. Von der historischen Theologie.

Royards, H. J., Oratio de theologia historica cum sacri codicis exegesi rite conjuncta. Traj. ad Rhen., 1827.

§. 56.

Obgleich das Princip des Christenthums ein für allemal in der Urgeschichte desselben gegeben, und somit in dem Kanon des N. T. in der reinsten und ursprünglichsten Form niedergelegt ist, so kann es doch nicht als ein starres, für alle Zeiten gleichmäßig abgeschlossenes Religionssystem aufgefaßt werden. Vielmehr ist es in seiner ursprünglichen Erscheinung als ein lebendiger, bildsamer Keim zu betrachten, der der verschiedenartigsten organischen Entwickelung und Fortbildung fähig (Matth. XIII, 31.), als ein wirksames Ferment, das einem vielseitigen Gährungsprocesse unterworfen ist (Matth. XIII, 33.). Es gehört demnach alles, was das Christliche (oder auch das vorbereitend Alttestamentliche) unter dem Gesichtspuncte der genetischen Entwickelung erscheinen läßt, in das Gebiet der historischen Theologie.

Es ist oben gezeigt, wie das Christenthum nicht nur heilige Schriften, sondern mehr als jede andere Religion auch seine Geschichte habe. Ja, diese heiligen Schriften selbst lassen sich unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachten; einmal als die Urkunden, in welchen die ewige, unveränderliche Idee des Christenthums selbst, die Offenbarung des Göttlichen (deute man auch den Begriff, wie man wolle) niedergelegt ist. Von dieser Seite tritt die Exegese, auch mit Ueberspringung der historischen Mittelglieder, in unmittelbare Berührung mit der Dogmatik; weßhalb wir ihr auch ihr eigenes, von der Geschichte (relativ) unabhängiges Gebiet angewiesen haben. Dann aber lassen sich dieselben Schriften auch wieder rein menschlich betrachten, als die Anfänge einer historischen Entwickelungsreihe in sich schließend, und das Ergebniß der Exegese wird die Basis der historischen Theologie *). Unter der letztern verstehen wir aber nicht allein die Kirchengeschichte im engern Sinne des Wortes; sondern alles, was unter den Gesichtspunct des Beweglichen, der Entfaltung und Entwickelung, des Werdens und Wachsens fällt. Also auch die alttestamentliche Geschichte und Archäologie, in wiefern diese als vorbereitend auf das Christenthum gefaßt wird, ist Gegenstand der historischen Theologie eben sowohl, als sie von einer andern Seite wieder Hülfswissenschaft für die Exegese ist (vgl. Archäologie). Sonach reicht die historische Theologie in die Exegese zurück, und baut die Brücke in die dogmatische hinüber.

a. Bibelgeschichte. Leben Jesu und der Apostel.

§. 57.

Den Uebergang aus der exegetischen in die historische Theologie bildet die Bibelgeschichte, als Resultat der Exe-

*) Mit andern Worten: in wiefern die heiligen Schriften das Normalchristenthum enthalten, sind sie etwas für sich Bestehendes, in die Gegenwart Hineinreichendes, Grundlage der christlichen Dogmatik. In wiefern sie aber das Urchristenthum darstellen, sind sie Quellen für die historische Theologie. Vgl. Danz §. 21.

gese, in welcher das Leben Jesu und die Geschichte des Urchristenthums im apostolischen Zeitalter als der höchste Lichtpunct zu fassen ist.

Die Erklärung der historischen Bücher in der Bibel kann die geschichtliche Darstellung des auf exegetischem Wege Gewonnenen nicht überflüssig machen. Der Exeget erklärt zunächst nur seinen Schriftsteller, und was er etwa aus andern Vergleichendes beibringt, geschieht mehr nur in Beziehung auf diesen, als in rein historischer Beziehung. Die Zusammenstellung der biblischen Geschichte in ein geistiges Bild ist Aufgabe der historischen Kunst, und es wäre in der That an der Zeit, dem eigentlichen pragmatischen Studium der Bibelgeschichte einen besondern Platz im theologischen Pensum anzuweisen, um so mehr, da häufig bemerkt werden will, wie selbst Viele von den tüchtigern jungen Theologen grade hierin auffallend zurück sind. Schon in der israelitischen Geschichte ließen sich, außer einem allgemeinen Ueberblicke über dieselbe, einzelne Zeiträume, wie das davidische oder salomonische Zeitalter, besonders herausheben. Namentlich aber sollten ganz eigens gehaltene Vorträge über das Leben Jesu, was ja den Lichtpunct aller christlichen Religion und Theologie bildet, nicht länger im theologischen Fachwerke vermißt werden. Die synoptische Behandlung der Evangelien, welche zwischen der rein historischen und der rein exegetischen Kunst in der Mitte liegt, dürfte höchstens nur als Vorarbeit dazu betrachtet werden. Auch werden gewöhnlich in der Synopsis nur die drei ersten Evangelien in ihrem Verhältnisse zu einander berücksichtigt, während das immerhin irrationale Verhältniß derselben zu Johannes nicht genug zur Anschauung kommt. So schwierig nun auch immer der Versuch sein mag, die oft durch ein getrübtes (jüdisches) Medium auffallenden Strahlen in Eins zu sammeln, und das Bild des Herrn in seiner ganzen himmlischen Glorie, aber auch wieder in streng historischer Wirklichkeit und reiner Menschlichkeit darzustellen (eine für die historische Kunst nicht minder schwierige, wo nicht unerreichbare Aufgabe, wie für die bildende), so muß der Versuch doch gewagt und nicht ganz am Gelingen verzweifelt werden, zumal

nach den schon gemachten ehrenwerthen Vorgängen! — Auch das Leben der Apostel, namentlich das des großen Apostels κατ᾽ ἐξοχήν, sowie die apostolische Zeit überhaupt, in deren befruchtetem Schoße Kirchliches, Dogmatisches und Sittliches wie im Keime verschlossen liegt*), bedarf einer besondern Zusammenstellung; denn weder in der Erklärung der Apostelgeschichte und der Briefe (welche zu diesem Behufe combinatorisch zu vergleichen sind), noch in der Kirchengeschichte ist eine solche ganz an ihrem Orte. Auch sie verlangt ihr gehöriges Maß von Raum und Zeit, wenn sie nicht in ein unbestimmtes Bild zerfließen will. Wie wichtig endlich auch grade für den praktischen Theologen (namentlich für den künftigen Katecheten) eine solche genauere, sowohl kritische als psychologisch-religiöse, Behandlung der Bibelgeschichte und ihrer einzelnen Parthieen sei, leuchtet von selbst ein.

1. Bibelgeschichte im Allgemeinen (biblische Charaktere) und israelitische insbesondere**).

*Niemeyer, A. H., Charakteristik der Bibel. Halle, Thl I. II. 1775. 6 Aufl. 1830. Thl III. 1777. 6 Aufl. 1830. Thl IV. 1777. 3 Aufl. 1795. Thl V. 1782. 2 Aufl. 1795.

*Heß, J. J., Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zür., 1776—88. Bd. XII.

Kühnöl, Ch. G., Geschichte des jüdischen Volkes von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung. Lpz., 1791.

Bauer, G. L., Handbuch der Geschichte der hebr. Nation, von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staates. Nürnb., 1800—04. Bd. II.

de Wette, W. M. L., Kritik der israelitischen Geschichte. (Siehe oben Beiträge unter Einleit.)

---

*) Vgl. de Wette's Sittenlehre §. 63—66.

**) Aeltere: Buddeus hist. eccles. V. T. Hal., 1715. ed. 3. 1726. 29. ed. 5. m. n. Tit. 1779. Voll. II. 4., Humphr. Prideaux (Lond., 1718. 49. deutsch 1721. 71.), Shukford (Lond., 1731. 43. Bd. IV. deutsch 1731. 38. Bd. III.), Lange, C. G., (1775. 78. 80. Bd. III.) — Im Uebrigen vergleiche die Litteratur zur biblischen Archäologie oben. Josephus ist auch hier neben dem A. T. hauptsächliche Quelle.

Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates. Berlin, 1828.

Jost, J. M., Geschichte der Israeliten, seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin, 1820—28. Bd. IX.

2. Leben und Charakteristik Jesu*).

*Herder, J. G., vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien. Riga, 1796. 8.

* — von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Evangelium. Ebend., 1797. 8.

*Heß, J. J., Lebensgeschichte Jesu. Zür., 8 Aufl. 1822. 23. Bd. III. **).

*Reinhard Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Wittenberg, 1781. 5 Aufl. mit Zusätzen und Anhängen versehen von H. L. Heubner. Wittenberg, 1830.

(Vermehren) Jesus von Naz., wie er lebte und lehrte, nach den drei ersten Evangelien. Eine Beilage zu Niemeyer's Charakteristik. Halle, 1799.

Häcker, J. B. N., Jesus, der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe. Lpz., 1800. 03. Bd. II.

Greiling das Leben Jesu von Nazareth. Halle, 1813.

Paulus, H. E. G., das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelb., 1828. Bd. II.

*Hase, K., das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akademische

---

*) Es versteht sich von selbst, daß die von verschiedenen Ansichten und Standpuncten aus unternommenen Darstellungen auch verschieden ausfallen mußten; indem in den einen (wie bei Heß und Reinhard) mehr der apologetische, in andern (wie bei Paulus) mehr der kritische, in noch andern (wie bei Herder und Hase) der ideal-religiöse Gesichtspunct, verbunden mit dem kritischen, vorherrscht. Wir lassen jede in ihrer Art, ohne die eine unbedingt zu empfehlen, noch die andere unbedingt zu verwerfen. Nur die sind vom Gebiete der theologischen Litteratur als solcher fern zu halten, welche eine entschieden gegnerische Richtung verrathen, wohin z. B., nächst den Wolfenbüttler Fragmenten, Venturini's natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, und, wie es scheinen will, auch die von Langsdorf gehört, vgl. dessen Selbstanzeige in den Heidelb. Jahrbb. — Aber auch die von rein asketischem oder pädagogischem Zwecke können hier aus begreiflichen Gründen nicht angeführt werden.

**) Die erste Aufl. unter dem Tit.: Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 1768. Bd. II.

Vorlesungen. Lpz., 1829. (wo zugleich die vollständigere Litteratur) *).

3. Leben der Apostel und apostolisches Zeitalter**).

Heß, J. J., Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zür., 1788. 4 Aufl. 1821. Bd. III.

Lücke, Ch. F., de ecclesia christ. apostolica. Gott., 1813. 4.

Planck, G. J., Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt. Gött., 1818. Bd. II.

*Neander, A., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb., 1832. Bd I.

4. Leben des Apostel Paulus insbesondere.

*Schrader, K., der Apostel Paulus. Lpz., 1830—33. Thl I—III.

Hemsen, J. T., der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött., 1830.

Schott, H. A., Erörterung einiger wichtigen chronologischen Punkte in der Lebensgeschichte des Ap. Paulus. Jena, 1832.

---

b. Biblische Dogmatik (biblische Dogmengeschichte).

Gabler de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Alt., 1787. Schirmer, A. G. F., die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältnisse zum Ganzen der Theologie. Breslau, 1820.

§. 58.

Wie die äußere Bibelgeschichte ein Resultat der historischen Exegese, so ist die biblische Dogmatik das Resultat derjenigen Schrifterklärung, die es mit dem didaktischen

---

*) Möchte es Schleiermacher gefallen, seine öfter gehaltenen Vorlesungen über das Leben Jesu öffentlich zu machen!

**) Aeltere Werke von Cappellus (1634. ed. Fabr. 1691.), Cave (Lond., 1677.), Hartmann (1699.), Buddeus (eccles. apostolica. 1729.).

Theile der Bibel zu thun hat. Sie steht ihrer Natur nach auf dem dreifachen Gebiete der exegetischen, historischen und systematischen Theologie, gehört aber doch vorzüglich der historischen an*).

Gleichwie der Naturforscher in der Reihe der Wesen auf solche stößt, bei denen er in Verlegenheit kommt, in welches der sogenannten Reiche er es einordnen will, so geht es dem theologischen Encyklopädisten bei der sogenannten biblischen Dogmatik, welche erst in neuerer Zeit zu einer eigenen Wissenschaft erhoben worden ist**). Sie ist gleichsam das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpuncte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet; faßt man sie, bereits in der Abgezogenheit des Buchstabens, als Sammlung und Erklärung von Beweisstellen zum Behufe des spätern dogmatischen Gebrauches, so können wir sie der exegetischen Theologie zutheilen, wie denn auch wirklich nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Dogmatiker befähigt ist. Denken wir sie uns aber schon zu einem engern Systeme verknüpft, von irgend einer leitenden Idee beherrscht, so nähert sie sich der eigentlichen thetischen Wissenschaft, der Dogmatik selbst. Allein noch ehe wir Stellen sammeln können und Systeme daraus aufbauen, müssen wir, wenn wir die Sache einmal lebendig anfassen wollen, auf den Geist selbst, auf das ursprüngliche Offenbarwerden desselben zurückgehen. Und

---

*) Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher §. 250. Danz §. 40. (S. 302.) und Rosenkranz. Vgl. Gabler l. c. p. 183. sq.

**) Der Name „biblische Theologie," den Einige (Baumgarten-Crusius) noch immer vorziehen, ist offenbar entweder zu weit, wenn man das Wort Theologie im neuern Sinne vom Inbegriffe der theologischen Wissenschaften nimmt, oder zu eng, wenn man darunter nur die Lehre von Gott versteht. Vgl. de Wette's bibl. Dogm. §. 60. 61. und Danz S. 301. Anm. 1.

somit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. Die biblische Dogmatik ist also zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre oder besser seiner Weltansicht, eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee, welche zugleich das *πρῶτον κινοῦν* der christlichen Dogmatik überhaupt ist *). Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als wenn uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Bekanntschaft mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gelegt wird **). Ganz ähnlich nun, wie aus der Kirchengeschichte sich die Dogmengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (siehe §. 66.), läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffes als den Anfangspunct der christlichen Dogmengeschichte erhalten ***). Auch hier kann indessen wieder mehr das dogmatisch-abstracte oder das eigentlich historisch-psychologische, lebendig-concrete Interesse vorwalten. Man kann nämlich, indem man, wie z. B. de Wette, bloß nach größern Massen in Lehre des A. und N. T. (und diese wieder a. in Lehre des Hebraismus und des Judenthums, b. in Lehre Jesu und der Apostel) eintheilt, die einzelnen Dogmen selbst in ihrer Entstehung und Fortbildung betrachten (Lehre von Gott,

*) Ueber die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieser Aufgabe siehe Schirmer a. O. S. 51—55. Sollen die drei ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

**) Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen, und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte.

***) Man könnte freilich mit scheinbar gleichem Rechte auch die Bestandtheile der Moral aussondern, und neben der biblischen Dogmatik noch eine biblische Sittenlehre geben, was auch Einige gethan haben. Indessen ist später zu zeigen, wie grade in der Urzeit die Sonderung des Dogmatischen und Moralischen weniger nöthig und zugleich schwieriger ist, als in der spätern.

Theile der Bibel zu thun hat. Sie steht ihrer Natur nach auf dem dreifachen Gebiete der exegetischen, historischen und systematischen Theologie, gehört aber doch vorzüglich der historischen an*).

Gleichwie der Naturforscher in der Reihe der Wesen auf solche stößt, bei denen er in Verlegenheit kommt, in welches der sogenannten Reiche er es einordnen will, so geht es dem theologischen Encyklopädisten bei der sogenannten biblischen Dogmatik, welche erst in neuerer Zeit zu einer eigenen Wissenschaft erhoben worden ist**). Sie ist gleichsam das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpuncte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet; faßt man sie, bereits in der Abgezogenheit des Buchstabens, als Sammlung und Erklärung von Beweisstellen zum Behufe des spätern dogmatischen Gebrauches, so können wir sie der exegetischen Theologie zutheilen, wie denn auch wirklich nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Dogmatiker befähigt ist. Denken wir sie uns aber schon zu einem engern Systeme verknüpft, von irgend einer leitenden Idee beherrscht, so nähert sie sich der eigentlichen thetischen Wissenschaft, der Dogmatik selbst. Allein noch ehe wir Stellen sammeln können und Systeme daraus aufbauen, müssen wir, wenn wir die Sache einmal lebendig anfassen wollen, auf den Geist selbst, auf das ursprüngliche Offenbarwerden desselben zurückgehen. Und

*) Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher §. 250. Danz §. 40. (S. 302.) und Rosenkranz. Vgl. Gabler l. c. p. 183. sq.

**) Der Name „biblische Theologie," den Einige (Baumgarten-Crusius) noch immer vorziehen, ist offenbar entweder zu weit, wenn man das Wort Theologie im neuern Sinne vom Inbegriffe der theologischen Wissenschaften nimmt, oder zu eng, wenn man darunter nur die Lehre von Gott versteht. Vgl. de Wette's bibl. Dogm. §. 60. 61. und Da[illegible] 301. Anm. 1.

somit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. Die biblische Dogmatik ist also zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre oder besser seiner Weltansicht, eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee, welche zugleich das *πρῶτον κινοῦν* der christlichen Dogmatik überhaupt ist *). Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als wenn uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Bekanntschaft mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gelegt wird **). Ganz ähnlich nun, wie aus der Kirchengeschichte sich die Dogmengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (siehe §. 66.), läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffes als den Anfangspunct der christlichen Dogmengeschichte erhalten ***). Auch hier kann indessen wieder mehr das dogmatisch-abstracte oder das eigentlich historisch-psychologische, lebendig-concrete Interesse vorwalten. Man kann nämlich, indem man, wie z. B. de Wette, bloß nach größern Massen in Lehre des A. und N. T. (und diese wieder a. in Lehre des Hebraismus und des Judenthums, b. in Lehre Jesu und der Apostel) eintheilt, die einzelnen Dogmen selbst in ihrer Entstehung und Fortbildung betrachten (Lehre von Gott,

*) Ueber die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieser Aufgabe siehe Schirmer a. O. S. 51—55. Sollen die drei ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

**) Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen, und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte.

***) Man könnte freilich mit scheinbar gleichem Rechte auch die Bestandtheile der Moral aussondern, und neben der biblischen Dogmatik noch eine biblische Sittenlehre geben, was auch Einige gethan haben. Indessen ist später zu zeigen, wie grade in der Urzeit die Sonderung des Dogmatischen und Moralischen weniger nöthig und zugleich schwieriger ist, als in der spätern.

von den Engeln u. s. w.); oder man kann noch mehr individualisiren und die Person als solche in ihrem Verhältnisse zum Christenthume und dessen Lehre auffassen (paulinischer, petrinischer, johanneischer Lehrbegriff u. s. f.) *), wobei dann selber wieder ein Fortschreiten in der Ansicht (wie z. B. bei Paulus) bemerklich gemacht werden kann. In beiden Fällen erhalten wir indessen ein Werdendes, ein vor unsern Augen sich allmählig Gestaltendes, und in sofern, wenn man es mit dem Ausdrucke noch genauer nehmen will, statt einer schon fertig hinzustellenden Dogmatik eine allmählig zur biblischen Dogmatik sich vollendende und in eine solche in ihrem äußersten Puncte zusammenlaufende biblische Dogmengeschichte. Steht also gleich die biblische Dogmatik mit dem einen Fuße in der Exegese, mit dem andern in der (eigentlichen) Dogmatik, so ist doch ihr Schwerpunct in der historischen Theologie zu suchen. Von der bloßen Exegese unterscheidet sie sich durch das Ueberwiegen einer einheitlichen Idee, unter welche die vereinzelten Aussprüche der Schriftsteller zu fassen, und durch das gemeinsam biblisch-Christliche, worauf sie als Theile eines Ganzen zu beziehen sind. Von der eigentlichen Dogmatik aber unterscheidet sie sich durch ihre Beschränkung auf die biblische Urzeit, mit gänzlicher Beiseitlassung des später Kirchlichen, und durch den Mangel an einer strengern systematischen Form **). Demungeacht aber ist sie auch wieder nicht rein historisch oder wenigstens nicht in dem Sinne historisch, daß dabei der Gedanke des Antiquirten irgendwie Platz greifen könnte. Vielmehr wird bei dem unmittelbar Geltenden, Normalen, was

*) Etwas Analoges ließe sich auch im A. T. durchführen: Religion Abrahams, Mosaismus, davidische, salomonische, jesaianische Religion u. s. w., was freilich in kritischer Hinsicht schwieriger ist. Auch tritt das Individuelle im A. T. mehr zurück und verliert sich in das Theokratische. Vgl. Schirmer a. O. S. 50.

**) „In der Exegese haben wir überwiegend die Richtung der Subjectivität und Individualität der (ursprünglichen) Form zu erkennen; in der Dogmatik suchen wir die Identität und Wahrheit des Inhaltes. Die Einheit beider Richtungen, mit stetem Bewußtsein ihres Unterschiedes, muß also die leitende Idee in der biblischen Dogmatik sein.“ Usteri Entwickelung des paul. Lehrb. 4 Aufl. Vorr. S. VII.

die Bibellehre ihrer Natur nach auch für uns mit sich führt, das historische Bewußtsein für den Augenblick in den Hintergrund treten, und dieß um so mehr, je mehr es sich der biblische Dogmatiker seiner Bestimmung nach angelegen sein läßt, die ewigen Wahrheiten der Schrift durch die zeitliche Hülle derselben klar und kräftig durchleuchten zu lassen.

1. Biblische Dogmatik im Allgemeinen*).

Ammon, Chr. F., bibl. Theologie. Erl., 1792. 2 Aufl. 1801. 02. b. III.

Bauer, G. L., Theologie des A. T. Lpz., 1796.

Theologie des N. T. 1800—02. Bd. IV.

biblische Moral des A. T. 1803—05. Bd. II.

biblische Moral des N. T. 1804. 05. Bd. II.

Bretschneider, K. G., systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Lpz., 1805. Bd I.

Cludius, H. H., Uransichten des Christenthums. Altona, 1808.

Kaiser, G. Ph. Ch., die bibl. Theologie oder Judaismus und Christianismus. Erl., Thl I. 1813. Thl II. Abschn. 1. 1814. Abschn. 2. 1821.

*de Wette, W. M. L., biblische Dogmatik A. u. N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. Zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Berlin, 1813. 18. 31.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Grundzüge der biblischen Theologie. Jena, 1828.

2. Einzelne Abschnitte derselben. Lehrbegriff einzelner biblischer Personen und Schriftsteller.

Hengstenberg, E. W., Christologie des A. T. und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berlin, 1829. u. 32. Bd. II.

Böhme, Ch. F., die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt. Halle, 1825. 27.

Kleuker, J. F., Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga, 1785.

---

*) Vorarbeiten zur biblischen Dogmatik waren Stellensammlungen. Hülsemann Vindiciae S. S. per loca classica systematis theologici. Lips., 1679. Schmid, S., Collegium biblicum. Argent. ed. 2. 1676. 4. Semler, J. S., hist. u. krit. Sammlungen über die sogen. Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1764—68. u. s. w. — Biblische Theologieen erschienen zuerst von Zachariä. Gött., 1771—74. Bd. IV. 3 Aufl. 1786. (dazu Bd V. von Vollborth 1786.) — u. von Hufnagel. Erl., 1785—89. Bd. II.

Schmid, C. Chr. K., dissertt. II. de theologia Joannis Apostoli. Jen., 1801.

Jesus, der Gottessohn oder der Weltmessias, nach der Darstellung des Lieblings-Jüngers Johannes. Gießen, 1824.

Usteri, L., Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T. Zür., 1824. 29. 31. 32.).

c. Kirchengeschichte.

Jortin, J., Anmerkungen über die Kirchengeschichte. Bremen, 1755. Thle III. (vgl. Herder's Adrastea. Werke zur Philosophie und Geschichte IX. S. 176.). J. G. Müller Ideen über das Studium der Kirchengesch. (in dessen Reliquien alter Zeiten. Lpz., 1803—06. (Bd. IV.) II. S. 1. ff.). Niemeyer, A. H., über die hohe Wichtigkeit und die zweckmäßigste Methode eines fortgesetzten Studiums der Religions- und Kirchengeschichte für prakt. Religionslehrer (in Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengeschichte. Halle, 1826. Bd I.). Ullmann über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit; in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 667. Tittmann, J. A. H., über die Behandlung der Kirchengesch. vorzüglich auf der Universität (in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. Lpz., 1832. I. 1.). Hagenbach Einleit. in die Kirchengesch. (Basler wiss. Zeitschr. Bd I. Heft 4.). Schleierm. §. 149—194.

§. 59.

Den Kern und Mittelpunct der historischen Theologie bildet die Kirchengeschichte oder die Geschichte der empirisch gegebenen Religionsgesellschaft, innerhalb welcher das von Christus gestiftete Reich Gottes auf Erden zur Erscheinung kommt.

Von der Begriffsbestimmung der Kirche hängt die der Kirchengeschichte ab **). Wollte man unter Kirche jede Reli-

---

*) Frühere: Meyer, G. W., Entwickelung des paul. Lehrbegriffs. Altona, 1801. Bauer, G. L., reine Auffassung des Urchristenthums in den paulinischen Briefen. Lpz., 1803. Böhme, Ch. F., Ideen über das System des Apostel Paulus (in Henke's Museum für Religionswissensch. III. 540. ff.). †Gerhauser, J. B., Charakter und Theologie des Apostel Paulus. Landshut, 1816.

**) Ueber die Etymologie des Wortes (ob von τὸ κυριακόν, ἡ κυριακή — oder von keliku, chilcha = Thurm — oder von küren) vgl. Gieseler (Kirchengesch. §. 1.) und Hase Dogmatik §. 388. Das Erstere bleibt das Wahrscheinlichere. Die Analogie spricht für die griechische Ableitung

gionsgesellschaft verstehen, so gäbe es neben der christlichen auch eine alttestamentliche, mahomedanische Kirchengeschichte u. s. w. Allein das ist eine bloße, ungenaue Uebertragung des Begriffes auf äußerlich Verwandtes. Der Begriff der Kirche hat sich innerhalb des Christenthums selbst und sonst nirgends gebildet; daher der Ausdruck christliche Kirchengeschichte im Grunde eine Tautologie ist, welche bloß in dem ungenauern Sprachgebrauche, wonach man auch von kirchlichen Verhältnissen der Juden u. s. w. spricht (s. oben Archäologie), ihre Entschuldigung findet. Die Kirche konnte vor Christus, und zwar vor dem historischen Jesus von Nazareth nicht dasein; daher die Unrecht thun, welche die alttestamentliche Geschichte der Theokratie mit in die Kirchengeschichte ziehn (z. B. Stolberg). In die historische Theologie gehört jene zwar, aber historische Theologie und Kirchengeschichte sind zweierlei, sie verhalten sich zu einander wie das Weitere zum Engern. Die erstere schließt die letztere als ihren Kern und Mittelpunct in sich. Ferner aber kann auch das Leben des Stifters und die Geschichte der Stiftung, in ihrer weitern Ausdehnung, nicht mehr zur Kirchengeschichte im engern Sinne des Wortes gehören, vielmehr haben wir diesen eine gesonderte Stellung angewiesen. Die Kirche beginnt da, wo sich der Kreis der Bekenner über die Grenzen einer Privatgesellschaft erweitert, wo irgend eine äußere Verfassung und Gemeindeeinrichtung beginnt, also bereits zwar im apostolischen Zeitalter, aber erst nach dem Abschiede Jesu von der Erde. Das erste christliche Pfingstfest wird demnach nicht unschicklich als das Geburtsfest der christlichen Kirche betrachtet.

Nicht nur aber der Zeit und dem Raume nach ist der Begriff der Kirche abzugrenzen, sondern auch der ihm zum Grunde liegenden Idee nach. Zwischen dem rein socialen Begriffe, wonach die Kirche als eine Gesellschaft betrachtet wird, die sich zu gemeinsamen religiösen Zwecken zusammenthut, (etwa wie eine Assecuranzgesellschaft zu ökonomischen,) und dem

---

(Priester aus πρεσβύτερος, Bischof aus ἐπίσκοπος, Sende aus σύνοδος u. s. w.). Das griechische ἐκκλησία (ἐκκαλεῖν) entspricht dem hebräischen עֵדָה, קָהָל, συναγωγή.

rein theokratischen, wonach die Kirche als absolut göttliches Institut gefaßt wird, ohne Unterscheidung des Aeußern und Innern, des Sichtbaren und Unsichtbaren, liegt die richtige Ansicht in der Mitte, wonach die Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Zeit und unter bestimmten zeitlichen, örtlichen, menschlichen Verhältnissen ist. Die unter scheinbaren Zufälligkeiten sich gestaltende gesellschaftliche Form bildet den Leib, die nach den Gesetzen geistiger Freiheit und demnach mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnde Idee die Seele der Kirche. Und beides hat die Kirchengeschichte ins Auge zu fassen, will sie anders ein Leben darstellen *).

§. 60.

Dem Begriffe der Kirche zufolge hat die Kirchengeschichte eine mehr äußere und eine mehr innere Seite. Die erstere umfaßt die Stellung der Gesellschaft nach außen hin sowohl, als zu sich selbst. — Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums, Verfassung und Hierarchie. — Die letztere berücksichtigt die Entwickelung des christlich-religiösen Lebens, nach Lehre, Cultus und Sitte. In dem erstern Theile wird die weltlich-politische, in dem letztern die geistlich-theologische Betrachtungsweise vorwalten müssen; obgleich der unverkennbaren Wechselwirkung wegen an beiden Orten auch beides sich durchdringen muß.

Wir finden uns auf dem kirchengeschichtlichen Boden schon mehr wieder in das Weltliche versetzt, als innerhalb der biblischen Sphäre; denn wenn gleich auch ein gesundes Bibelstudium das Menschliche überall menschlich zu berücksichtigen hat, so dient dieses doch in der ursprünglichen Zeit unmittelbarer dem Göttlichen, als es in der Folge der Fall war. Eben weil wir in der biblisch-kanonischen Epoche des N. T. die reinste

---

*) Vgl. Schleierm. §. 151.

Offenbarung des Göttlichen finden, ist auch das Menschliche ins Göttliche verklärt, welche Verklärung in der Person Jesu selbst am vollkommensten geschaut wird. Gern möchten wir uns Hütten bauen auf der Höhe; aber siehe! wir finden uns wieder in den Strudel der Begebenheiten, des Wechsels und Wandels hineingezogen. So wie die geschichtliche Entwickelung beginnt, tritt auch der Gegensatz mit all seinen Schärfen heraus. Hier das christliche Princip, der Same; dort die Welt, der Acker. Christenthum und Welt treten nun beide in ein Verhältniß zu einander. Dieß kann ein doppeltes sein, ein freundliches nämlich oder ein feindliches, je nachdem das Gesetz der Anziehung oder das der Abstoßung vorwaltet. An dem einen Pole — Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, an dem andern — Geschichte der Beschränkung (Verfolgungen). Aber nicht im Raume nur liegt die Welt, auch innerhalb im Herzen und in der Gesinnung. Mitten im Christenthume selbst entwickelt sich eine neue Weltlichkeit, erst eine unschuldige, durch die Umstände nothwendige, in der Folge aber getrübte und trübende. Das Christenthum nämlich, als eine geschichtliche Erscheinung in die Reihe endlicher Entwickelungen fallend, hat auch seine äußerliche, weltliche Seite. Die Gesellschaft hat ihre Stellung und ihre Rechte zu verwahren, nicht nur gegen andere Gesellschaften und Corporationen, sowie gegen Individuen außer ihr; sondern sie hat auch nöthig, sich in sich selbst zu constituiren — Geschichte der Verfassung. (Verhältnisse der Kirche zum Staate, wo schon ein christlicher vorhanden; Verhältnisse der Personen zu einander, des Klerus zu den Laien, des niedern Klerus zu dem höhern — Hierarchie; endlich Verhältnisse kleinerer Gesellschaften zu der größern Muttergesellschaft — Geschichte der Kirchenspaltungen, Secten, Orden u. s. w.). In der Darstellung, Auffassung und Beurtheilung aller dieser Verhältnisse ist nun durchaus der politische Gesichtspunct, im weitesten Sinne des Wortes, der vorherrschende, und muß es sein, da die Welt überall die gleiche ist. Innerhalb dieses politischen, vielfach gegliederten Körpers entwickelt sich aber die Seele des christlichen Lebens selbst. Diese Seele umgibt sich nun abermals mit einem Körper, dessen Stoff dem Gesammtkörper des christlichen Lebens analog ist, gleichwie un=

ser Leib, aus erdartigen Theilen bestehend, dem Planeten angemessen ist, den wir bewohnen. Auch das Dogma, der Cultus, die Sitte, obwohl aus dem innern Princip des Christlichen selbst sich entwickelnd, nehmen eine äußere Gestalt an, welche durch die wissenschaftliche und künstlerische Bildung der Zeit, durch Staatseinrichtung und Volksleben, selbst durch klimatische und ökonomische Verhältnisse bedingt ist. Indessen wird hier der Blick vor allem auf das von innen heraus Bestimmende zu richten sein, und somit wird die ideal-theologische, die geistliche Betrachtungsweise vorwalten müssen, namentlich in dem, was das Dogma, die Geschichte der Lehre und der Lehrstreitigkeiten und das sittlich-religiöse Walten des Geistes selbst betrifft; während sich die Geschichte des Cultus und der äußern Sitte (Asketik, Mönchsthum, Kirchendisciplin) wieder enger an die jedesmaligen Formen der Verfassung anschließt. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch die politische Seite der Kirche wieder aus einem tiefern religiösen Gesichtspuncte gefaßt, noch, daß nicht auch das Innerste zum Theil wieder nach der weltlichen Seite hin betrachtet werden könne. Oft schuf der religiöse Geist sich selbst die Form; noch öfter aber prägte sich die fremde, von außen stammende Form auch dem auf, was das innerste Leben der Kirche berührt. Gewöhnlich geschieht es, daß man über der einen Betrachtungsweise die andere vernachlässigt, wie man sich überzeugen kann, wenn man die Leistungen der Trefflichsten auf diesem Gebiete zusammenstellt. (Spittler auf der einen, Neander auf der andern Seite.)

Mit den verschiedenen Rubriken von Lehre, Verfassung u. s. w., die in der eben nachgewiesenen Beschaffenheit der Kirche selbst gegründet sind, ist auch schon gewissermaßen ein Rahmen, eine Eintheilung des Stoffes in verschiedene Abschnitte und Capitel gegeben, als: Geschichte der Ausbreitung, Geschichte der Verfassung, Geschichte der Lehre, des Cultus u. s. w., nebst den Unterabtheilungen (Papstgeschichte, Mönchsgeschichte rc.). Es ließe sich nun denken, daß jede dieser Seiten des kirchlichen Lebens gesondert aufgefaßt, und von Anfang bis Ende durchgeführt würde. Allein so sehr dieß seinen Nutzen zu Beförderung des ins Einzelne gehenden Wissens

haben mag, so wenig würde dieß zu einer lebendigen Darstellung des Ganzen förderlich sein. Vielmehr liegt allen diesen verschiedenen Beziehungen die Einheit des kirchlichen Geistes einer Zeit zum Grunde, und eine Seite desselben dient zur Ergänzung und klarern Veranschaulichung der andern. Die Geschichte der Lehre kann nur vollkommen begriffen werden aus der Geschichte der Verfassung und umgekehrt, die des Cultus wieder aus der der Lehre und der Verfassung zugleich u. s. f. Wenn es daher auch zu Erleichterung der gedächtnißmäßigen Auffassung zweckmäßig sein mag, die einzelnen Rubriken nach einander zu behandeln, so muß doch auch wieder eine synchronistische Behandlung von der andern Seite gewünscht werden, weil durch sie erst das Bild des kirchlichen Lebens in seiner Ganzheit heraustreten, und in ihr die historische Kunst erst in ihrer rechten Blüthe erscheinen kann *). Gewiß ist, daß sich in sehr bewegten Zeiten, z. B. in der Geschichte der Reformation, die Trennung am wenigsten bewerkstelligen läßt, weil die Wechselwirkung am stärksten ist; während dagegen in andern Zeiten sich oft nur auf dem einen Gebiete eine starke Bewegung zeigen kann, während auf dem andern alles seinen ruhigen Gang fortgeht.

§. 61.

Periodeneintheilung.

Die Eintheilung des Stoffes nach den verschiedenen Beziehungen des kirchlichen Lebens muß aber jedenfalls, wo

*) Es läßt sich nicht verhehlen, daß die Deutschen eine Vorliebe für das Theilen in Rubriken haben, während z. B. Franzosen und Engländer bei ihren historischen Darstellungen das Muster der Alten befolgen, nach freierem Plane erzählen. Henke und Spittler (in den spätern Perioden) haben die letztere Weise versucht. Auch erinnert sich der Verfasser mit Freuden einer Vorlesung von Schleiermacher über die Universalkirchengeschichte (im Winter 1820—21.), in welcher die Abtheilung nach den Fächern wegfiel und nur die nach Perioden den Rahmen zu einem lebendigen Gemälde bildete. Jede Weise hat indessen ihre Vorzüge und ihre Nachtheile, daher sich eben beide ergänzen sollen. Für den Anfänger dürfte sich die erstere mehr eignen, für den Gereiftern die letztere. Vgl. übrigens Schleierm. §. 150. 151. 159. 161. 162. 163. 167. ff.

sie stattfindet, noch von der chronologischen Eintheilung in Perioden durchschnitten werden, wozu die Epoche erregenden und auf das Ganze bedeutsam einwirkenden Begebenheiten, nicht aber die äußere Symmetrie, oder für die Kirche untergeordnete Ereignisse den Maßstab angeben müssen.

Die Eintheilung nach Jahrhunderten (Centurien) ist seit Mosheim beinahe allgemein aufgegeben worden. Ihr liegt das Princip der äußern Symmetrie zum Grunde, und dieses Princip ist allerdings keins, was sich wissenschaftlich rechtfertigen ließe. Doch kann von der andern Seite auch nicht geläugnet werden, daß bisweilen auch mit dem Eintritte eines neuen Jahrhunderts (z. B. des 18.) füglich eine Epoche gegeben ist*). Wo nun aber überhaupt die Epoche anzunehmen sei, welche eine neue Periode einleiten soll, läßt sich im Einzelnen apodiktisch schwer bestimmen, sondern meist nur annähernd. Wenn Schleiermacher (§. 165.) sagt: „die wichtigsten „Epochenpuncte seien immer solche, die nicht nur für die „Functionen des Christenthums den gleichen Werth haben, „sondern auch für die geschichtliche Entwickelung außer der „Kirche bedeutend sind," so dürfte doch — so richtig der Grundsatz im Allgemeinen ist — darauf hingedeutet werden, wie die Entwickelungsknoten an dem einen Orte früher heraustreten und sichtbar werden können, als an dem andern, und wie daher für die Kirchengeschichte schwerlich dieselben Epochen gelten können, wie für die Weltgeschichte. Die Abhängigkeit von der Theologie, in welcher die letztere in frühern Zeiten erhalten wurde, mochte schuld sein, daß gewisse große Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete, wie namentlich die

---

*) „Eine geschichtliche Darstellung nach Jahrhunderten einzutheilen, „hat seine Unbequemlichkeit. Mit keinem schneiden sich die Begebenheiten „rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus einem ins andere; aber „alle Eintheilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von „einem Ueberwiegenden hergenommen. Gewisse Wirkungen zeigen sich „entschieden in einem gewissen Jahrhunderte, ohne daß man die Vorbereitung verkennen oder die Nachwirkung läugnen möchte." Göthe Farbenl. II. S. 169.

Geburt Jesu selbst und die Reformation, auch als weltgeschichtliche Epochen betrachtet wurden. Das sind sie nun freilich für die tiefere historische Reflexion, aber nicht für die unmittelbare historische Anschauung *). Die weltgeschichtliche Wirkung des Christenthums zeigte sich bedeutend später, mit dem Untergange des weströmischen Kaiserthums; daher sich denn auch dieses Ereigniß eher zu einer weltgeschichtlichen Epoche eignet, als das unmittelbare Auftreten des Christenthums in der Welt, welches dagegen für die Kirchengeschichte der natürlichste Anfang ist. Aehnlich verhält es sich mit der Reformation. Die politische Umgestaltung Europa's, die freilich auch mittelbar durch sie befördert wurde, tritt erst mit dem westphälischen Frieden in die Erscheinungswelt, daher dieser für die politische Geschichte noch mehr Bedeutung haben muß, als die Reformation, während er hingegen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte der letztern an Wichtigkeit nachsteht. Eben so gibt es wieder andere, selbst religiöse Begebenheiten auf dem Gebiete der allgemeinen Geschichte, wie z. B. Mahomed's Auftreten, die, obwohl dort Epoche erregend, doch für die Kirchengeschichte nur eine untergeordnete Bedeutung haben dürften und deren Folgen erst später für sie bedeutend werden.

Die verschiedenen Periodeneintheilungen nun im Einzelnen anzugeben, gehört nicht hierher. So viel ist gewiß: am schnellsten wird man sich immer über die Epochen vereinigen, welche in der That am meisten diesem Namen entsprechen, und bei welchen das eine Zeit umgestaltende Moment auffallender Weise in die Augen springt. So ist der Uebertritt Constantin's zum Christenthume und die damit zusammenhängende Einführung des Christenthums als Staatsreligion unstreitig eine Epoche; wenn man auch über die einzelne Jahrzahl (306. 311. 325.) ungewiß sein kann, mit welcher man die neue Periode beginnen lassen will. Eben so unstreitig bildet Gregor VII. einen mächtig hervorragenden Punct in der Entwickelungsgeschichte des Papstthums und somit desjenigen Institutes, an welchem zugleich das Kirchenthum des

*) Das Christenthum ist freilich die Angel der alten und neuen Welt. Aber die Angel selbst hat wieder einen Durchmesser — von Jahrhunderten!

Mittelalters hängt. Und endlich wird Niemand läugnen, daß die Kirchentrennung des 16 Jahrhunderts eine Epoche für die Behandlung der Kirchengeschichte sowohl vom katholischen, als vom protestantischen Standpuncte aus bildet; obwohl für die Katholiken mehr das tridentiner Concil der Richtpunct sein wird, als die Reformation selbst. Schwieriger hingegen wird es sein, zwischen Constantin und Gregor einen oder mehrere mittlere Ruhepuncte zu finden, die sich Alle mit gleicher Bereitwilligkeit gefallen ließen, indem die Einen diesen, die Andern jenen vorziehn. (Gregor der Große und Karl der Große werden gewöhnlich angenommen.) Und eben so ist es schwieriger, zwischen der Reformation und unserer Zeit eine Epoche zu fixiren, wenn gleich Alle übereinkommen müssen, daß mit dem Umschwunge des 18 Jahrhunderts irgend eine Krisis eingetreten, die sich aber nur schwer an eine einzelne markante Erscheinung anknüpfen läßt, da vielmehr eine Menge von Elementen zusammenwirkten. Somit wird also immerhin die Feststellung der Epochen einigem Schwanken unterworfen sein, was auch für die Wissenschaft keinen Nachtheil hat, sobald man sich nur der Momente deutlich bewußt ist, um welche das Ganze sich dreht.

§. 62.

Die Erfordernisse zu einer gründlichen und fruchtbaren Behandlung der Kirchengeschichte sind:

1. unpartheiische Ausmittelung der Thatsachen aus den vorliegenden Quellen und Documenten (historische Kritik);

2. unbefangene Beurtheilung des historischen Stoffes, nach dem Gesetze der niedern und höhern Causalität (historische Pragmatik);

3. lebendiges Interesse für das Christenthum, und ein die Erscheinungen desselben auch in ihrer Entartung nach dem christlichen Maßstabe würdigender Sinn (religiöse Weihe, Begeisterung).

1. Es versteht sich von selbst, daß nur von dem Studium in seiner Vollendung (der Virtuosität) das Genannte in vollem Maße gefordert werden kann. Dieß gilt namentlich vom Quellenstudium*), das dem Anfänger nur in einem beschränkten Umfange zugemuthet werden darf, und wozu ihm jedenfalls erst Bearbeitungen die Bahn zu brechen haben. Vgl. Methodologie.

Was nun die bei den Quellen anzuwendende Kritik betrifft, so ist diese eine doppelte. Einmal fällt sie in ihren Functionen mit der exegetischen zusammen, indem sie es mit der Authentie und Integrität der historischen Denkmäler zu thun hat, deren sie sich bedienen will. Dieselben Gesetze, wie dort, gelten hier. Dann aber tritt zur philologischen noch die eigentliche historische Kritik im engern Sinne hinzu; denn gesetzt auch, die Quelle sei ächt und unverdorben, so fragt sich ferner, ob sie auch zuverlässig? **) Es fragt sich, ob der Schriftsteller seiner ganzen Eigenthümlichkeit, seinem Charakter, seiner Bildung, seiner äußern Lage nach die Wahrheit habe sagen können und ob er sie habe sagen wollen. Beides ist mit Unpartheilichkeit zu untersuchen, und darnach der Werth oder Unwerth der Quelle im Ganzen, und die Zuverlässigkeit der Angaben im Einzelnen zu bestimmen. Eine Nachricht, die auf sichern Angaben eines zuverlässigen Zeugen beruht, nennen wir eine verbürgte; eine, der diese volle Bestätigung mangelt, eine zweifelhafte, unverbürgte, wohl gar verdächtige. Der wahre historische Takt wird sich eben sowohl vor Hyperkritik (Skepticismus), als vor Unkritik (blindem Auctoritäts- und Legendenglauben) hüten.

2. An die Kritik reiht sich die Pragmatik. Bloße bewährte Erzählung der Thatsachen, ohne eigene Bearbeitung

*) Vgl. Schleierm. §. 156. 157. 184. 190.

**) Ob und in welchem Umfange diese historische Kritik auch bereits bei den biblischen Schriftstellern in Anwendung zu bringen sei, hängt mit den verschiedenen Ansichten über Inspiration zusammen. Jedenfalls aber stimmen Alle darin überein, daß die Kritik bei außerkanonischen Schriftstellern freie Hand haben muß. Auch kommen hier schon solche zum Theil unlautere Beweggründe in Betracht, die wir, ohne der Auctorität der heil. Schrift zu nahe zu treten, auf diese niemals anwenden dürfen.

des Stoffes und Zuthat des Urtheils, ist die Aufgabe eines guten Chronisten *). Ueber diesem steht aber der Historiker. Die Geschichte ist ein lebendiges, zusammenhängendes Ganze. In der Gegenwart spiegelt sich die Vergangenheit, sowie in jener wieder die Keime der fernsten Zukunft liegen. Der Einzelne ist ein Product seiner Zeit, und diese wieder ist durch das Zusammenwirken vieler Einzelnen bestimmt. Eben so haben wir gesehn, wie Volksthümlichkeit, Verfassung, Klima u. s. w. auf das innere Leben einwirken, dieses aber auch wieder seine Rückwirkung nach außen hat. So schlingt sich denn durch die ganze Geschichte, d. h. durch die zeitliche Entwickelung der moralischen Welt, wie durch die räumliche der physischen, eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen; und dieser Kette nachzugehen, Anstoß und Gegenstoß nach den Gesetzen der sittlichen Polarität zu erkennen und zu verstehen, ist Aufgabe der geschichtlichen Philosophie oder des historischen Pragmatismus. Wir unterscheiden aber ein doppeltes Gesetz der Causalität, ein niederes und ein höheres, ein mittelbares und unmittelbares. Jede concrete Thatsache nämlich erscheint uns zum Theil als ein Product äußerlich nachweisbarer, mechanischer Ursachen, wobei aber nicht zu vergessen, daß dieses Ursächliche selbst wieder Wirkung von andern Ursachen ist, und daß das neue Product auch schon wieder die Causalität zu abermals neuen Wirkungen in sich schließt. Allen den einzelnen, sich selbst unter einander haltenden und stützenden Kräften muß aber eine Urkraft zum Grunde liegen, in der sie ihren absoluten, ihren schlechthin letzten Haltpunct finden. Beides kommt nun bei einer ächten Geschichtsbetrachtung in Rechnung. Die atomistische Behandlung muß mit der dynamischen verbunden werden, wenn nicht auf diese oder jene Weise Einseitigkeit entstehen soll. Alles auf schon bekannte, gegebene, empirische Ursachen zurückführen und auch das Größte aus dem Kleinen, das Ursprüngliche aus dem Gemachten und Gewordenen, das geistig Nothwendige und Freie aus dem Zufälligen und Willkürlichen, mit einem Worte das Leben aus dem Tode erklären wollen, ist kleinlich, geistlos, abgeschmackt!

*) Ueber den Unterschied der Chronik und der Geschichte s. Schl. §. 152. 154.

So wenn man die Ausbreitung des Christenthums in den 3 ersten Jahrhunderten einzig abhängig machen wollte vom politisch-finanziellen Zustande des römischen Staates, von den Kassenverlegenheiten einiger Kaiser, von den guten Landstraßen im Reiche u. a. m., oder die Reformation von einem unbedeutenden Mönchsstreite der Augustiner mit den Franciscanern; denn daß aus dem Kleinsten nicht selten das Größte komme, ist nur scheinbar, weil das mathematisch Kleine dennoch specifisch gleich groß ist. Nur aus der Eichel kommt ja die Eiche, nicht auch aus dem Sandkorne oder der Pfeffernuß. Nur aus dem auf der Höhe sich bildenden und unter bestimmte mechanische Gesetze gestellten Schneeballe erwächst die riesenhafte Lavine, nicht aus jedwedem Flocken, der auf die flache, ebene Erde fällt. Aber eben so wenig als man die äußern, zufällig scheinenden Ursachen überschätzen soll, eben so wenig darf man sie übersehen und vernachlässigen. Alles, mit Uebergehung der Mittelglieder, nur auf eine geheimnißvolle Grundursache zurückführen wollen, heißt die Geschichte zu einem Zaubergarten machen, zu einer laterna magica, aus welcher lauter unverbundene, räthselhafte Gestalten auftauchen, und wieder wie im Nebel verschwinden. „Ein flacher Kopf, sagt Herder treffend, sieht und reiht in der Geschichte nur facta, ein verdrehter Kopf sucht in ihr Mirakel.“ Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

Von der Pragmatik ist auch die sittliche Beurtheilung der Personen und Thaten in der Geschichte abhängig. Auch hier ist ein doppeltes Extrem zu meiden. Die, welche alles erklären wollen, die Atomisten sind auch gewöhnlich bereit, an alles den sittlichen Maßstab ihrer Zeit zu legen, wobei denn manche Erscheinungen z. B. des Mittelalters, wie das Papstthum, das Mönchswesen, die Kreuzzüge, übel wegkommen. Andere, welche die Geschichte lieber von einem großartigern Standpuncte aus als ein nach vorausbestimmten Gesetzen sich entfaltendes Werk des waltenden Weltgeistes, gleichsam als eine Poesie Gottes auf sich selbst betrachten, heben alle Zurechnung auf, und die Geschichte wird ihnen bloß zu einem abermaligen Naturleben, nur auf einer höhern Stufe des Organismus. Darauf möchte der (ob wohl oder übel verstandene?)

Satz Hegel's hinauslaufen, daß alles, was ist, auch eben darum gut ist. In der Mitte nun zwischen beiden Extremen übt die wahre Geschichtsbetrachtung allerdings wo nicht das Weltgericht, wozu ihr doch die Acten fehlen möchten, wenigstens eine ernste, gleichwohl bescheidene κρίσις. Sie legt den sittlichen, und zwar in der Kirchengeschichte den sittlich-christlichen Maßstab an die Beurtheilung, und vergleicht so fortwährend die aufgefundene endliche Erscheinung mit der Idee selbst, der absoluten. Das Urtheil aber gilt der That, der Erscheinung selbst, nicht der Person. Letzteres stellt sie, eben weil sie vom christlichen Standpuncte ausgeht, dem einzigen Weltenrichter, dem ewigen, anheim. So z. B. erscheint ihr vom rein evangelischen Standpuncte aus das Papstthum an sich allerdings als ein unchristliches Institut, und sie weist nach, wie sich das Unreine und Unchristliche dem einfach Christlichen, Apostolischen allmählig angesetzt habe. Demungeacht aber weiß sie sich dessen zeitliche Erscheinung auch wieder aus den Bedingungen und Bedürfnissen der Zeit, aus der ganzen Gestaltung der mittelalterlich-abendländischen (germanischen) Welt auf eine Weise zu erklären, welche das Urtheil gar sehr mildert. Demnach hütet sie sich also auch, z. B. über einen Gregor VII. den Stab zu brechen, weil dieser einmal in seiner Zeit auch nicht anders, als nach ihr beurtheilt werden kann; wonach sie dann findet, daß er, mit Innocenz III., Bonifaz VIII., Alexander VI. verglichen, immer noch ein sehr trefflicher Papst, ja sogar ein wahres Papstideal gewesen, vor dem man zuletzt doch — Respect haben muß. Ueberhaupt wird eine tiefere, religiös-sittliche Betrachtung der Geschichte je länger je mehr auf das tröstliche Resultat geführt werden, daß der Irrthum sich immer nur an der Wahrheit findet, daß die Sünde dem Guten und der Mißbrauch dem Löblichen und Unschuldigen sich aufheftet und erst allmählig mit ihm vermählt; also daß es wohl nur in den wenigsten Fällen der Bosheit, der Schlechtigkeit und dem Priesterbetruge gelungen sein mag, von vorne herein durch das Verbreiten der Finsterniß das Licht zu verdrängen *).

---

*) So läßt sich ja nachweisen, wie z. B. das Verwandeln der Disciplinarstrafen zu Geldbußen im Mittelalter zuerst die hohe Mißbilligung

Auch jener Trieb, zu den Erscheinungen der Gegenwart die Vorbilder in der Vergangenheit zu finden, wird durch eine großartige und ächt wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung verständig beschränkt werden; indem die Geschichte nie gemißbraucht werden darf, den jedesmaligen, oft kleinlichen Interessen des Augenblickes, den leidenschaftlichen Zänkereien und Klatschereien des Tages als orbis pictus zu dienen, aus dem jeder nach Willkür einige Bilder (von Pfaffen, Jesuiten u. s. w.) herausgriffe, um das Publicum auf dem litterarischen Jahrmarkte damit zu belustigen, und das Müthchen an dem einen oder andern Gegner zu kühlen. Allerdings ist die Geschichte die Lehrerin für die Gegenwart. Aber wohl verstanden, die Lehrerin, nicht das kokette, allzeit dienstfertige Kammermädchen, bereit die Dinge grade so herauszuputzen, wie sie Effect machen auf dem Theater. Die Lehrerin verdient Achtung und verlangt vor allem jene ernste, ruhige Stimmung und Verfassung des Gemüthes, die dem Lernbegierigen ziemt. Wir sollen ihr gehorchen, sie nicht uns*); sonst wird das mephistophelische Sprüchlein sich bewähren, daß, was sie „den Geist der Zeiten" nennen, nicht selten „der Herrn eigener Geist" ist.

---

des Klerus erhielt, und erst später zum Ablaß gemißbraucht wurde, keineswegs aber eine von Anfang an schlau berechnete Finanzspeculation der Kirche war. Eben so ging die Kelchentziehung aus einer unschuldigen, frommen Aengstlichkeit hervor, und ward erst später zu einer Handhabe papistischer Tyrannei. Auch der Cölibat war erst Sache freier Enthaltung, und Gregor würde es haben bleiben lassen, ihn als ein Joch aufzulegen, wenn er keinen Halt in der sittlichen Richtung Vieler der Bessern gehabt hätte.

*) Schleiermacher §. 155. Anm.: „Wie im gemeinen Leben, so „auch im wissenschaftlichen Gebiete verfälscht ein aufgeregtes, selbstisches Interesse, mithin auch jedes Partheiwesen am meisten den geschichtlichen „Blick." Vgl. Ullmann a. O. S. 677.: „Gerade in einer von Partheiungen bewegten Zeit ist nichts verführerischer, als auch die historische „Forschung nur der Parthei und dem Interesse des Tages dienstbar zu „machen, weil dieß, wenn auch nicht auf die Dauer, doch für den Augenblick Ruhm und Vortheil sichert. Wo aber dieß der Fall ist, wird es „auch mit dem gründlichen und umfassenden Quellenstudium nicht viel „auf sich haben" u. s. w.

Mit dem Bisherigen hängt aber eben darum auch die dritte Forderung des Paragraphs aufs genaueste zusammen. Längere Zeit ist als höchste Weisheit des historischen Pragmatismus der Satz ausgesprochen worden, der Historiker als solcher dürfe keiner Religion angehören, und somit sei auch die Kirchengeschichte die beste, welche am wenigsten Vorliebe für ihren Gegenstand verrathe. An der gestellten Forderung ist in sofern etwas Wahres, als man unter der Anhänglichkeit an eine Religion eine blinde und unbewußte versteht, nicht aber eine freie, bewußte. Um zur letztern zu gelangen, ist allerdings nothwendig, sich auf einige Augenblicke über die Religion zu stellen, die man bekennt, um sie dann unpartheiisch neben andern zu beurtheilen; und auch wir glauben, daß der, welcher die Geschichte einer Religion kunstgemäß darstellen will, diesen Proceß schon irgendwann bei sich vollzogen haben muß. Ist aber dieß einmal geschehen, ist er über seinen Glauben mit sich ins Reine gekommen und hat er sich des belebenden Princips der von ihm darzustellenden Geschichte bemächtigt; so hat er sich dann des Bekenntnisses auch nicht während der Darstellung zu schämen, sondern auf dem wohlgeprüften Grunde den Bau mit jener sinnigen Künstlerliebe aufzuführen, die in jeder Darstellung ein in seiner Art Vollendetes erstrebt. Diesem harmonischen Streben gemäß wird er zwar keineswegs die Thatsachen nach Belieben deuten oder entstellen; aber er wird auch die Fehler und Mängel, die ihm in ihrem gehörigen Verhältnisse zum Ganzen begegnen, zu fassen und die vielen Abirrungen vom rein Christlichen, die störenden Erscheinungen des Aberglaubens, der Schwärmerei, der Heuchelei und Herrschsucht auf ihren Ursprung zurückzuführen wissen. Die vom Geiste Christi erleuchtete Seele ist der klare, von keinem Hauche der Leidenschaft getrübte Spiegel, in welchem sich das Bild der Kirche zwar nicht ohne Flecken und Runzeln, aber grade so darstellt, wie es ist; während der kalte Weltsinn nicht selten in dem Hohlspiegel eines in der That ausgehöhlten Kopfes und Herzens nur das Zerrbild zu einem Urbilde auffängt, das er nicht kennt*).

*) Ist diese Ansicht pietistisch, so tröste ich mich nicht nur einerseits

Demnach könnte also nur ein Christ, und zwar ein Christ nach voller Ueberzeugung und Gesinnung, eine Kirchengeschichte geben? Allerdings, sowie wir in der Exegese gesehn haben, daß nur der die Schriften des N. T. zu würdigen wissen wird, der etwas Aehnliches wenigstens von dem Geiste in sich trägt, der dort sich ausspricht. Aber wie? So vermag also auch nur der Mahomedaner die Geschichte des Islams darzustellen, nur der Israelit die Geschichte der Juden, nur der Brahmane die indische, nur der Bonze die chinesisch-japanische Religionsgeschichte? Allerdings, sobald bewiesen ist, daß Keiner den Mahomedanismus, Judaismus, die Religion des Fo und Buddha in sich nachconstruiren könne, ohne selbst Jude, Mahomedaner, Heide zu werden. Das ist aber eben der Unterschied, daß das Christenthum als die höhere Stufe die niedern in sich begreift, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Der Beweis aber, daß das Christenthum wirklich die vollkommenste Religion sei, gehört in die Apologetik, welche zwar einerseits selbst auf der Kirchengeschichte ruht, andererseits aber auch zu ihr wieder den Schlüssel gibt. Damit soll indessen nicht geläugnet sein, daß einzelne Parthieen der Kirchengeschichte auch von solchen brav und tüchtig bearbeitet werden können, welche dem christlichen Lebensprincip ferner oder sogar feindlich gegenüber

---

mit meinem verehrten Lehrer Neander, der diesen Vorwurf freilich schon oft hat hören müssen, aber auch weiß, was daran ist, sondern andererseits auch mit meinem nicht minder geliebten Lehrer Gieseler, den doch wohl Niemand einer pietistischen Richtung zeihen wird und der nichts desto weniger §. 5. seiner Kirchengeschichte sagt: „das Interesse für Eine kirchliche Parthei, wie die Befangenheit in der Art und Weise seiner Zeit, „muß der kirchenhistorische Forscher ablegen; dagegen aber kann er ohne „christlich-religiösen Geist nicht in den innern Charakter der Erscheinungen „der Kirchengeschichte eindringen, weil man überhaupt keine fremde geistige Erscheinung historisch richtig auffassen kann, ohne sie in sich zu reproduciren. Nur solche Forschung kann entdecken, wo der christliche „Geist ganz fehlt, wo er bloß als Larve gebraucht wird, und welch ein „anderer Geist an seine Stelle getreten ist; sie wird es aber auch nicht „verkennen, wo er vorhanden ist, selbst wenn er sich in Erscheinungen „ausspricht, die unserer Art und Weise fremd sind." Vgl. Schleiermacher §. 193.

stehen. Nur müssen die so zubereiteten Stoffe, die vielleicht lange als todtes Material aufgehäuft daliegen, später noch vom christlichen Standpuncte aus in das Ganze verarbeitet werden.

1. Hand- und Lehrbücher über Universalkirchengeschichte*).

Mosheim, L., Institutionum historiae ecclesiasticae libri IV. Helmst., 1755. ed. 2. 1764. 4.**).

Schröckh, J. M., christliche Kirchengeschichte. Lpz., 1768—1803. Bd. XXXV. (2 Aufl. von Bd I—XII. 1772—95.) — Kirchengeschichte seit der Reformation. Lpz., 1804—12. Bd. X. (Bd IX. und X. von Tzschirner).

Historia rel. et ecclesiae christianae, adumbrata in usum

---

*) Die Geschichte der Kirchengeschichte, Angabe, Prüfung und Würdigung der Quellen und deren Verhältniß zu den Darstellungen (Schleiermacher §. 156—158.) ist in den Einleitungen der genannten Schriften selbst nachzusehn, wo auch die weitere, hierzu nöthige Litteratur zu finden. Der älteste auf uns gekommene Kirchengeschichtsschreiber ist Eusebius (—324. die beste Handausg. von Heinichen. Lips., 1827—30. Voll. IV. mit Inbegriff der vita Const.), an den sich Socrates, Sozomenus, Theodoret und der Arianer Philostorgius aus dem 5., Theodorus und Evagrius aus dem 6 Jahrhunderte anschließen (Ausg. von Valesius besorgt von Reading. Cantab., 1720.). Lateiner: Rufin (Uebersetzer des Eusebius) u. Sulpicius Severus im Anf. des 5 Jahrh., Cassiodor und Epiphanius (historia tripartita) in der Mitte des 6 Jahrh., Gregorius von Tours gegen Ende des 6 Jahrh. Byzantiner: Syncellus, Theophanes, Nicephorus Callisti. Abendländer: Beda der Ehrw., Haymo, Adamus Bremensis, Anastasius u. s. w. — Seit der Reformation: die Magdeb. Centurien (1559—1574. Cent. XIII.); ihnen gegenüber die Annalen des Baronius (Rom. 1558—1607. Voll. XII. und in andern Ausgg.). Aeltere lutherische und reformirte Kirchenhistoriker bis auf Mosheim und kurz nach ihm: Kortholt, Ittig, Hospinian, Turretin, Hottinger, Cyprian, Buddeus, G. Arnold, Jablonsky, Pfaff, die beiden Walch, Baumgarten, Semler u. s. w. Katholiken: Natalis Alexander, Fleury, Bossuet, Tillemont u. s. f.

**) Deutsche Uebersetzungen aus den gesammten lat. Werken von von Einem. Lpz., 1769—78. Bd. IX. u. v. J. R. Schlegel. Heilbronn, 1770—80. Bd. IV. (fortges. von dems. in 3 Bden u. in einem vierten von Fraas. 1784—96.). — Mit den Institutionen zu verbinden: Mosheim Commentarii de reb. Christianorum ante Const. M. Helmst., 1753. 4.

lectionum. Berol., 1777. Ed. 7. emend. et auct. cur. Phil. Marheinecke. Berol., 1828.

*Spittler, L. T., Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche. Gött., 1782. 5 Aufl. bis auf unsere Zeiten fortges. von G. J. Planck. Gött., 1812.

Henke, H. Ph. Conr., allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge. Braunschweig, 1788—1823. Bd. IX. (von Bd VII. an fortgesetzt von J. S. Vater.) Die meisten Bde in mehrern Auflagen.

Schmidt, J. E. Chr., Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte. Gießen, 1800. 3 Aufl. 1827.

. Handbuch der christlichen Kirchengeschichte. Gießen, 1801—20. Bd. VI. 2 Aufl. von Bd I—IV. 1824—27. (das Ganze unvollendet, bis Innocenz III. reichend).

Münscher, W., Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte für Vorlesungen. Marb., 1804. 2 Aufl. von Wachler 1815. 3 Aufl. von Beckhaus 1826.

Marheinecke, Ph., Universalkirchenhistorie des Christenthums. Grundzüge zu akadem. Vorlesungen. Erl., 1806. Bd I.

*Stäudlin, C. F., Universalgeschichte der christlichen Kirche. Hannov., 1807. 4 Aufl. 1825.

Danz, J. T. L., Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, für Vorlesungen. Jena, 1818—26. Bd. II.

*Gieseler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1824—32. Bd I. und Bd II. Abth. 1. 3 Aufl. 1831. Bd II. Abth. 2. 3 Aufl. 1832. Abth. 3. 1829. (noch unvollendet).

*Neander, A., allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamb., 1825—31. (2 Bde, jeder von 3 Abtheilungen; noch unvollendet) *).

Matter, M. J., Histoire universelle de l'église chrétienne. Strasb., 1829. Voll. II.

Naebe, F. A., Compend. histor. eccles. ac sacrorum christianorum in usum studiosae juventutis compositum. Lips., 1832. 8.

---

*) Die ausgezeichnetsten von katholischen Verfassern sind die von Stolberg (fortges. von Kerz) 1807—30. Bd. XXI., von A. Michl (1807. 2 Aufl. 1812.), R. Locherer (Ravensb., 1824—31. Bd. VII. noch unvollendet), J. Ritter (Elberfeld u. Bonn, 1826. u. 28. Bd. II.) und Reichlin-Meldegg (jetzt Protestant). Freib., 1830. — Solche Werke, die mehr nur zur Erbauung oder zur Unterhaltung für Ungelehrte dienen, können hier nicht angeführt werden.

Hase, K., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Lpz., 1833.

2. Tabellen*).

*Vater, J. S., synchronistische Tafeln der Kirchengeschichte. Halle, 1803. 5 Aufl. herausgeg. von Niemeyer. Halle, 1828. f.

Möller, A. W., Hierographie oder topographisch=synchronistische Darstellung der Kirchengeschichte in Landcharten. Elberf., 1822. 23. 2 Hefte. f.

*Schoene, C., Tabulae hist. eccles. sec. ordin. synchr. et periodos digestae. Berol., 1828. f.

Held historia ecclesiastica, synoptice enarrata. Pars I. historiam 6 priorum seculorum complectens. Hafn., 1830. 4.

3. Wörterbücher**).

Fuhrmann, W. D., Handwörterbuch der christlichen Religions= und Kirchengeschichte. Halle, 1826—29. Bd. III.

4. Quellenauszüge***).

*Olshausen, Herm., historiae ecclesiasticae veteris monumenta praecipua, praef. est Neander. Berol., 1820—22. Vol. I. P. 1. 2.

Kirchenhistorische Zeitschriften: Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte. Lpz., 1813. ff. Illgen's Zeitschrift für historische Theologie. Lpz., 1832. ff.

§. 63.

Außer der Universalkirchengeschichte verdient auch die Specialkirchengeschichte einzelner Länder, Provinzen und Städte Beachtung; namentlich ist von einem Jeden die Kenntniß der vaterländischen Kirchengeschichte zu verlangen, eben so aber auch von dem Protestanten eine genauere Kenntniß der Reformationsgeschichte. Endlich gewinnt durch das

*) Aeltere von Sachs (1760.), Semler (1783—86.), Seiler (9 Aufl. 1809.).

**) Aeltere von Rechenberg (Hierolexicon reale 1714.), Herold (Kirchen= und Ketzerlexicon 1758.), Mehlig (1758.), von Einem (1789.), Roch (1784.), Wittich (1801.).

***) Die oben angeführten Lehrbücher von Danz und Gieseler.

Studium der Monographieen, das sich mit dem rein Individuellen in der Geschichte befaßt, besonders durch Lebensbeschreibungen, das Studium derselben an Anschaulichkeit, Tiefe und Lebendigkeit.

Das Gebiet der Kirchengeschichte ist ein unendliches (Schleiermacher §. 184.), und im Allgemeinen kann nur verlangt werden, daß aus diesem „unendlichen Umfange jeder „Theolog dasjenige inne haben muß, was mit seinem selbst„ständigen Antheile an der Kirchenleitung zusammenhängt" (Schleierm. §. 185.). Allein die bloße Universalkirchengeschichte reicht dazu nicht hin, obwohl sie die erste und unentbehrliche Grundlage ist. Wenn nun gleich das Verfolgen der Geschichte ins Einzelne nach allen Seiten hin dem Mann vom Fache (dem Virtuosen) zu überlassen ist, so hat doch jeder in dem großen Gebiete irgend ein Einzelnes, das ihn besonders und näher angeht; und sowie in dem geographischen Unterrichte auf das eigene Vaterland natürlicher Weise eine ganz besondere Rücksicht genommen wird, so muß auch Aehnliches in dem kirchengeschichtlichen Unterrichte befolgt werden. Nun ist freilich nicht jedes Land, jede Gegend, jede Stadt gleich reich an kirchengeschichtlichen Begebenheiten und in demselben Grade in die gemeinsame Entwickelung verflochten, weßhalb sich hier allerdings manches nach der Localität modificiren wird. (Vgl. Schleiermacher §. 189.). Im Allgemeinen kann aber wohl gesagt werden, daß sich in protestantischen Ländern die kirchlichen Verhältnisse noch eigenthümlicher ausgebildet haben, als in katholischen, obwohl auch hier einige Verschiedenheit stattfindet (die gallikanische Kirche, die deutsch-katholische, die italienische, die spanische). Diese letztere Bemerkung führt auf die Geschichte der Reformation. Diese ist nächst der Urgeschichte des Christenthums die wichtigste Epoche für den protestantischen Theologen, weil er eben erst aus ihr die eigenthümlichen Verhältnisse begreifen kann, an die er in seinem Wirkungskreise gewiesen und gebunden ist. Unsere Verfassung, unser Lehrbegriff, unser Cultus, unsere kirchlich-bürgerliche Sitte, unsere Wissenschaft, Kunst und Litteratur steht auf diesem Boden des 16

Jahrhunderts. Auch fühlen wir uns, als Diener des Wortes, den Männern jener Zeit, so verschieden auch die unserige von der ihrigen ist, weit näher verwandt und können uns weit eher in sie versetzen und sie in uns wiederholen, als dieß bei den Charakteren des frühern Mittelalters oder bei den Kirchenvätern der Fall ist. Sind die Apostel unsere Vorbilder in idealer Hinsicht, rein allgemein gefaßt, so sind es die Reformatoren in real-concreter Beziehung, versteht sich auch wohl **mutatis mutandis**. Hier hat denn auch die Monographie ihren schönsten und weitesten Spielraum, wiewohl sie in allen Zeitaltern ihren Werth hat. Soll nämlich die Geschichte überhaupt für uns eine lebendige sein, so muß sie auch mitten im Leben angeschaut werden. Die Universalkirchengeschichte gibt uns bloß das Netz*). Dieses ist aber mit anschaulichen Bildern auszufüllen, und wie wir durch das Allgemeine auf das Besondere geführt werden, so muß uns auch dieses wieder in das Allgemeine zurückführen. Und in der That ist es nicht bloß unendlich belehrend, sondern wahrhaft erquicklich und erbauend, sein eigenes beschränktes Leben gleichsam dadurch zu erweitern, daß man sich ganz in eine Zeit, ja in einen Mann und seine Seele hineinlebt, gleichsam mit ihm athmet, denkt und fühlt, aus seiner Haut und seinen Augen heraus die Welt anschaut, mit ihm reist, predigt, leidet! Gesetzt auch, es erzeuge sich für den Augenblick eine Einseitigkeit, so wird dieselbe dadurch am leichtesten wieder ausgeglichen, daß wir uns zu anderer Zeit in einen andern, entgegengesetzten gleichzeitigen Charakter versetzen und so dieselbe Bahn in einer neuen Metempsychose durchwandeln. Es erhöht daher noch das Interesse, zwei sich abstoßende Persönlichkeiten, die aber eben darum hervorgerufen zu sein scheinen, um wie die beiden Pole in der physischen Welt sich zu ergänzen, neben einander zu betrachten, sie durch einander zu erklären und aus diesen persönlichen Factoren die übrige Mitwelt, so weit es geht, sich psychologisch zu construiren. Man stelle z. B. Bernhard von Clairvaux neben Arnold von Brescia, Erasmus neben Hutten, Calvin neben Castellio, Bossuet

*) Vgl. Schleiermacher §. 91. 187.

neben Fenelon ꝛc. Solche Parallelen, von der Hand eines christlichen Plutarch gezeichnet, wären in der That höchst bildend. Auch hier ist indessen das Gesetz der Wechselwirkung nicht zu übersehen, das nämlich, daß eine jede Zeit das Product der in ihr waltenden geistigen und persönlichen Kräfte, sowie diese aber auch wieder ein Product der in einer langen Vergangenheit wurzelnden Zeit ist.

Obwohl die Biographie unstreitig für den sich bildenden Theologen das Empfehlenswertheste ist*), so geht doch die Aufgabe der Monographie nicht allein im Biographischen auf. Es gibt auch Monographieen über einzelne Sachen und Erscheinungen, Geschichte irgend eines Buches, eines Denkmals, ausführlichere Erzählung einer einzelnen Begebenheit u. s. w., wovon jedoch das Meiste mehr die gelehrtere Forschung berührt.

1. Reformationsgeschichte**) und Leben der Reformatoren.

*Marheinecke, Ph., Geschichte der deutschen Reformation. Berlin, 1817. Bd. II. 2 Aufl. 1831. Bd. III.

Woltmann, K. L., Geschichte der Reformation in Deutschland. Altona, 1801 — 05. 1817. Bd. III.

Spieker, Ch. W., Geschichte Dr. Martin Luthers und der durch ihn bewirkten Kirchenverbesserung in Deutschland. Berlin, 1818. Bd I.

Ukert, G. H. A., Luthers Lebensbeschreibung, nebst kurzer Geschichte der Reformation. Gotha, 1817. Bd. II.

Reformationsalmanach, herausgeg. von F. Keyser. Jahrg. 1. 1817. Jahrg. 2. 1818. Jahrg. 3. 1820.

Müller, J. G., Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reforma-

---

*) Ueber den Nutzen des Biographischen in der Kirchengeschichte siehe besonders den 48ten der Herderschen Briefe, womit zu vergleichen: Ullmann über theol. Charakteristiken, in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 1.

**) Specialgeschichten einzelner Länder können hier natürlich nicht angeführt werden; siehe darüber Winer's Handb. der theol. Litt. S. 192. ff. — Aeltere Reformationsgeschichten von Sleidanus, Seckendorf (im Auszuge von Junius und Roos), Scultetus, Gerdes, Cyprian, Walch (Chr. W. Fr.) u. s. w.

tion. Lpz., 1806. Bd. II. (auch als 3r u. 4r Bd der Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen).

Hess, J. G., Vie d'Ulrich Zwingle, Réformateur de la Suisse. Paris et Genève, 1810.

Heß, S., Biographieen berühmter Schweizerischer Reformatoren. — (Leben des Oekolampadius. Zür., 1793. Leben Bullingers. Ebend., 1828. Bd. II.)

Jung, A., Beiträge zu der Geschichte der Reformation. Straßburg, 1830. 2 Abthlgen.

Besonders zu empfehlen ist das Studium der eigenen Werke, namentlich der Briefe der Reformatoren. — Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausg. von de Wette. Berlin, 1825—28. Bd. V. Zwingli's Werke, herausg. von Schuler und Schultheß. Zür., 1828—30., noch unvollendet.

2. **Auswahl einiger guter Biographieen, zur Beförderung des Studiums der Kirchengeschichte.**

Neander, A., über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter. Hamb., 1812.

Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Berlin, 1813.

Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Berlin, 1821. 22. Bd. II.

Ullmann, K., Gregorius von Nazianz, der Theolog. Darmstadt, 1825.

†**Möhler** Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1827. Bd. II.

Rettberg, F. W., Thascius Cäcilius Cyprianus. Gött., 1831.

Müller, A., Leben des Erasmus von Rotterdam. Mit einleitenden Betrachtungen über die analoge Entwickelung der Menschheit und des einzelnen Menschen. Hamb., 1828.

Mayerhoff, E. Th., Johann Reuchlin und seine Zeit. Berlin, 1830.

Hoßbach, W., Johann Valentin Andreä und sein Zeitalter. Berlin, 1819.

Philipp Jacob Spener und seine Zeit. Berlin, 1828. Bd. II.

Guerike, H. E. F., über A. H. Francke. Eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes. Halle, 1827.

Krummacher, F. A., John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus. Nach dem Engl. Hamburg, 1827. Bd. II.

§. 64.

Hülfswissenschaften.

Als Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte sind zu nennen:

I. in materialer Hinsicht.

1. Kenntniß der allgemeinen Weltgeschichte, in Verbindung vornehmlich mit allgemeiner Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften.
2. Kirchliche Geographie.
3. Kirchliche Chronologie.

II. in instrumentaler Hinsicht.

1. Kenntniß der zum Quellenstudium erforderlichen Sprachen (kirchliche Philologie).
2. Die nöthige antiquarische Fertigkeit zur Beurtheilung der Quellen, Denkmäler und Documente (kirchliche Diplomatik).

I. 1. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Weltgeschichte versteht sich von selbst. Nicht nur setzt die Kirchengeschichte als ein integrirender Theil der Welt- und Menschengeschichte diese voraus, sondern beide gehen oft, wie z. B. im Mittelalter, theilweise in einander über, so daß also auch die nichttheologischen, wie die theologischen Schriftsteller sich auf diesem Gebiete begegnen*). — Die Geschichte anderer Religionen darf von dem Kirchenhistoriker eben so wenig übersehn werden.

*) Wir erinnern an Raumer's Geschichte der Hohenstaufen und ähnliche Werke. Die Bekanntschaft mit der allgem. histor. Litteratur (Schröckh, Bredow, Joh. von Müller, Becker, Dresch, Schlosser, von Rotteck) setzen wir voraus.

Am nächsten steht dem Christenthume die israelitische Religionsgeschichte, und in sofern wird die alttestamentliche Bibelgeschichte, die wir bereits als Hülfswissenschaft und als Resultat der Exegese erkannt haben, auch wieder Hülfswissenschaft für die Kirchengeschichte. Nicht nur wurzeln die ersten kirchlichen Einrichtungen in der spätern Synagogalverfassung des Judenthums; sondern das ganze Mittelalter stellt in gewisser Beziehung eine Wiederholung der israelitischen Geschichte dar (Hierarchie, Tempeldienst, Levitenthum, Einssein von Staat und Kirche, Intoleranz u. s. w. Parallelen von David und Karl dem Gr.). Die Geschichte des Mahomedanismus ist zur Auffassung der Eigenthümlichkeiten theils der spanischen, theils der griechischen und spätern orientalischen Kirche, und eben so der Kreuzzüge wegen nothwendig. Aber auch der Hellenismus und Paganismus ist von dem Kirchenhistoriker zu berücksichtigen. Das eigenthümlich Christliche, dessen geschichtliche Entwickelung er darzustellen hat, wird nur am Gegensatze des Nichtchristlichen erkannt. Ohne Kenntniß der alten Welt und der alten Religionen läßt sich der hohe Vorzug des Christenthums nicht wissenschaftlich erkennen, was auch in Beziehung auf die Apologetik wichtig ist. Demnach wird die Universalkirchengeschichte schon ihrem Vortrage im Allgemeinen eine Schilderung des religiösen Zustandes der alten Welt vorausschicken müssen. Dieser Zustand selbst aber wird wieder nur durch ein Zurückgehen auf die Anfänge der Religionen und Mythen begreiflich; wobei man leicht wird beobachten können, daß die tiefere Auffassung des religiösen Elementes fremder Culten mit der tiefern Auffassung des Christlichen selbst Schritt hält. Eins wirkt auf das andere zurück, wie man sich überzeugen kann, wenn man die neuern Leistungen auf diesem Gebiete von Creuzer und Baur mit den frühern in anderer Hinsicht schätzbaren von Meiners vergleicht. Nicht nur aber knüpft sich die Darstellung der Kirchengeschichte im Allgemeinen an die Schilderung des religiösen Zustandes der alten Welt an; sondern jede Missionsgeschichte eines Landes wird immer die beiden Haupttheile in sich schließen, Erzählung dessen, was vorher da gewesen, und dessen, was an die Stelle des Alten getreten. In dem Maße also, als das sich weiter ausbreitende

Christenthum fortwährend neuen Stoff für die Kirchengeschichte erzeugt, wird sich auch der religionsgeschichtliche Stoff anhäufen, wie denn namentlich die indische Religion neben den Culten der sogenannten „Wilden" bereits eine hohe Wichtigkeit für den Beobachter der Fortschritte des Christenthums erlangt hat*). Hauptsächlich aber wird zu einer genauern Auffassung des germanisch-Christlichen und zu einer richtigen Würdigung des unter christlichen Formen sich wiederholenden Volksglaubens und Aberglaubens die Geschichte der nordischen, wie der celtischen Mythologie unentbehrlich sein. Reicht doch z. B. die Geschichte mancher Feste und festlicher Gebräuche in das graue Heidenthum der Väter zurück!

Meiners, Ch., allgem. kritische Geschichte der Religionen. Hannover, 1806. 07. Bd. II.

Mayer, F., Geschichte aller Religionen — als mythologisches Taschenbuch. Weimar, 1811.

Schlegel, J. K. F., über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker. Hannov., 1819. Bd. II.

Creuzer, F., Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Lpz. und Darmst., 1810—12. 2 Aufl. 1819—21. Bd. IV., fortges. von F. Jos. Mone u. d. T.: Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Darmst., 1822. Dasselbe Werk im Auszuge von G. H. Moser. Ebend., 1822. (Vgl. Voß, J. H., Antisymbolik. Stuttg., 1824—26. Bd. II.).

Baur, F. Ch., Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stuttg., 1824. 25. Bd. II.

Ueber Einzelnes vgl. Danz S. 67—82., auch die oben (unter Religionsphilosophie) angeführten Werke von Benj. Constant und de Wette.

Die Geschichte der **Philosophie** ist zum Theil aus demselben Grunde wichtig für die Kirchengeschichte, wie die Geschichte der Religionen, nämlich um des apologetischen Vergleiches willen. Hing doch die älteste Philosophie großentheils mit der pantheistischen Naturreligion zusammen, während die spätern dem Sittlichen zugewandten philosophischen Schulen

---

*) Der anderweitige Nutzen der Religionsgeschichte, wonach sie uns neben dem Verschiedenen auch wieder mit dem **Gleichartigen** in Hinsicht auf Vorstellungen, Mythen, Symbole, Gebräuche bekannt macht, ist oben bei der Religionsphilosophie gewürdigt worden.

nach Sokrates, die der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Epicuräer, Akademiker u. s. w., auf die Denkweise der Gebildeten und die sittliche Richtung derselben, im Gegensatze gegen die Religion des großen Haufens, einen entschiedenen Einfluß übten. Nun brachte zwar das Christenthum keine neue Philosophie, wurde aber doch von Vielen, wie von den Apologeten (z. B. Justin), selbst in einer gewissen Beziehung als die vollkommenste und reinste Philosophie betrachtet, durch welche die ältern Systeme mit Recht verdrängt worden seien. Und in der That trat in sofern das Christenthum in die Stelle der alten Philosophie, wie es an die Stelle der alten Religion trat, daß es ein neues, sittliches Lebensprincip mittheilte, welches weder hier noch dort zu finden war. Von der andern Seite aber konnte es der Philosophie auch wieder nicht entbehren, sobald es galt, die Lehre des Heils auf wissenschaftlichem Wege an die Ueberzeugung Anderer gelangen zu lassen. Ehe sich nun der christliche Geist eine ihm rein angemessene wissenschaftliche Form geschaffen und die Aufgabe einer christlichen Philosophie zu lösen angefangen hatte, schloß er sich in seinen Formen an schon Vorhandenes an, und so bemächtigte sich denn bald der Platonismus, bald der Aristotelismus der theologischen Denkweise. Der sogenannte Platonismus der Kirchenväter, der in die alte Philosophie zurückreichende Streit des Nominalismus und Realismus bei den Scholastikern ist also nothwendig auch Gegenstand kirchenhistorischer Forschung und Darstellung geworden. Ja, wie wir gesehn haben, daß im Mittelalter die politische und die Kirchengeschichte in einander laufen, so sind auch in derselben Periode, namentlich in der Scholastik, Geschichte der Philosophie und der Theologie an einander gebunden. Endlich aber können die neuesten Erscheinungen in dem Gebiete der theologischen Welt gar nicht begriffen werden, ohne Bekanntschaft mit dem ungeheuern Umschwunge philosophischer Ideen seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, so daß an der Nothwendigkeit der Geschichte der Philosophie in dieser Beziehung Niemand zweifeln wird.

Brucker, J., Historia critica philosophiae. Lips., 1742—44. Voll. V. 4. 2 Aufl. 1766. 67. Voll. VI. 4.

Tiedemann, D., Geist der speculativen Philosophie. Marb., 1791—97. Bd. VII.

Buhle, J. G., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Gött., 1796—1804. Bd. VIII. 8.

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Ebend., 1800—05. Bd. VI. 8.

Tennemann, W. G., Geschichte der Philosophie. Lpz., 1798—1819. Bd. XI.

* Grundriß der Geschichte der Philosophie. Lpz., 1812. 5 Aufl. herausg. von A. Wendt. Leipz., 1829.

Snell, Ph. L., Geschichte und Litteratur der alten Philosophie. Gießen, 1819.

Snell, J. F., Geschichte und Litteratur der Philosophie des Mittelalters und der neuern Zeiten. Ebend., 1819.

als 8r Band des Handb. der Philosophie für Liebhaber von Chr. W. und Fr. W. D. Snell.

*Ritter, H., Geschichte der Philosophie. Hamb., 1829—31. Bd. III.

2. Was die kirchliche Geographie betrifft, so ergibt sich die Nothwendigkeit der geographischen Studien bei aller Geschichte von selbst. Im Allgemeinen kommt man mit der gewöhnlichen Geographie auch in der Kirchengeschichte aus; doch hat man auch seit längerer Zeit angefangen, eigene Charten für die letztere anzufertigen, auf welchen statt der politischen Eintheilungen die kirchlichen angebracht und durch sinnliche Darstellung unterschieden sind; so daß z. B. die christlichen Länder, die mahomedanischen, die heidnischen ihre eigene Farbe erhalten, eben so die protestantischen, katholischen, griechischen u. s. w. (wie auf den Missionscharten), und daß dann auch wieder auf den Specialcharten die Eintheilung in Patriarchate, Diöcesen, Kirchsprengel u. s. w. sinnlich wahrnehmbar heraustritt.

Vgl. die unter den kirchenhistorischen Tabellen angeführte Hierographie von Möhler. (Aeltere Versuche von Clericus, Spanheim u. A. bei Gieseler S. 13.). Stäudlin's kirchliche Geographie und Statistik siehe unter Statistik.

3. Die kirchliche Chronologie fällt mit der allgemeinen zusammen; nur daß sie ihre Aufmerksamkeit vorzüglich auf kirchliche Begebenheiten (Abhaltung von Synoden, Erscheinung von Decreten, Stiftungen, Geburts- und Sterbejahr wichtiger kirchlicher Personen u. s. w.) richtet.

Allgemeinere chronologische Schriften von Baronius, Usher, Petavius, Hegewisch, Gatterer, Ideler u. s. w. Speciell kirchlich ist z. B. Wetzer, C. J., restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325. usque ad annum 350. exortarum. Francof. ad M., 1827. Ueber die verschiedenen Aeren vgl. Gieseler S. 12.

Wir haben von den materialen Hülfswissenschaften die instrumentalen unterschieden, welche uns in den Stand setzen, einen richtigen Gebrauch von den Quellen zu machen. Hierher gehört

II. 1. die kirchliche Philologie. Diese begreift zum Theil die biblische, namentlich die neutestamentliche, in sich, erstreckt sich aber noch weiter. Theils ist es die Verdorbenheit der alten Sprachen in den christlichen Zeitaltern, theils aber auch die Eigenthümlichkeit christlicher Begriffe und Vorstellungen, und die damit zusammenhängende eigenthümliche Ausdrucksweise, welche eine kirchliche Sprachwissenschaft nothwendig machen. Der Umfang derselben ist seiner Idee nach weit größer, als man gewöhnlich annimmt. Zwar sind wir in Beziehung auf die alten Quellen zunächst an das Griechische und Lateinische der Kirchenväter gewiesen, obwohl auch das Orientalische, namentlich das Syrische nicht ausgeschlossen werden darf. Allein gehn wir weiter, so ist im Mittelalter neben dem Kirchenlatein auch das Altdeutsche, sowie überhaupt die Landessprache der verschiedenen Gegenden zu berücksichtigen, eben so auch das Arabische in Beziehung auf die Geschichte des Mahomedanismus und dessen Einfluß auf das Christenthum. Kommen wir dann endlich auf die neuere und neueste Zeit herab, so versteht es sich von selbst, daß überall, wo das Evangelium hingedrungen ist und sich die Sprache eines Volkes zum Organe bereitet hat, auch diese Sprache wieder Aufgabe der kirchlichen Philologie wird. Diese Aufgabe ist bei der immer weitern Ausbreitung des Christenthums als eine fast unendliche zu setzen. Indessen möchte bei dem jetzigen Stande desselben nächst der deutschen und französischen Sprache die englische die sein, welche am meisten für die neuere Kirchengeschichte nothwendig ist, während die holländische für frühere Perioden, die italienische und spanische aber hauptsächlich für die Geschichte des neuern Katholicismus, sowie die neugriechische und russische für die der griechischen

Kirche wichtig ist. Wenn es sich nun von selbst versteht, daß es nicht Sache des Einzelnen sein kann, dieß alles zu umfassen, und wenn mit Recht auch auf Uebersetzungen in dieser Hinsicht gerechnet werden darf, so muß doch von jedem wissenschaftlichen Theologen so viel verlangt werden, daß er sich mit der patristischen Gräcität und mit den verschiedenen Perioden der kirchlichen Latinität, besonders aber auch mit der geschichtlichen Entwickelung der deutschen Kirchensprache bekannt mache. In letzterer Beziehung bleibt noch manches zu thun übrig. Man denke nur, um von dem Altdeutschen nicht zu reden, an den Einfluß, welchen die Sprache Luther's, wie sie aus dessen Bibelübersetzung in das christliche Volk übergegangen, auf die Kirchen- und Canzelsprache bis auf die neueste Zeit geübt hat!

Viele Streitigkeiten lassen sich zuletzt auf den Begriff zurückführen, den man mit einem kirchlich gestempelten Worte verband. Die höhere kirchliche Philologie dürfte also dahin wirken, nicht nur die Sprache der Kirche zu verstehen, sondern sie selbst mit fixiren zu helfen, was freilich über die Kirchengeschichte hinausgeht, und in das Dogmatische und Praktische hinübergreift.

Suicer, J. Cp., thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis. Amst., 1682. Vol. I. ed. 2. 1728. Voll. II. f.

du Fresne, C., Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Lugd., 1688. Voll. II. f. — Ejusd. Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, edit. nova opera et stud. Monachor. ord. S. Bened. Paris., 1733—36. Voll. VI. f.

Carpentier, P., Glossar. novum ad scriptores med. aevi cum latinos tum gallicos. Par., 1766. Voll. IV. f.

(Adelung) Glossarium manuale ad scriptores mediae et infimae Latinitatis. Hal., 1772—84. Voll. VI.

Damit zu verbinden C. L. Bauer Gloss. Theodoreteum hinter der Schulzischen Ausg. des Theodoret. Halle, 1775. u. d. Index latinitatis Tertullianeae (von Schütz und Windorf) hinter der Semlerschen Ausg. des Tertullian. Halle, 1776.

Scherz Glossarium germanicum medii aevi, ed. Oberlin. Argent., 1781—84. Voll. II. f. *).

*) Die neuesten Herausgeber der Zwinglischen Werke versprechen uns I. S. IV. als Anhang zu denselben ein Idiotikon der Wortbildung und

Allgemeinere chronologische Schriften von Baronius, Usher, Petavius, Hegewisch, Gatterer, Ideler u. s. w. Speciell kirchlich ist z. B. Wetzer, C. J., restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325. usque ad annum 350. exortarum. Francof. ad M., 1827. Ueber die verschiedenen Aeren vgl. Gieseler S. 12.

Wir haben von den materialen Hülfswissenschaften die instrumentalen unterschieden, welche uns in den Stand setzen, einen richtigen Gebrauch von den Quellen zu machen. Hierher gehört

II. 1. die kirchliche Philologie. Diese begreift zum Theil die biblische, namentlich die neutestamentliche, in sich, erstreckt sich aber noch weiter. Theils ist es die Verdorbenheit der alten Sprachen in den christlichen Zeitaltern, theils aber auch die Eigenthümlichkeit christlicher Begriffe und Vorstellungen, und die damit zusammenhängende eigenthümliche Ausdrucksweise, welche eine kirchliche Sprachwissenschaft nothwendig machen. Der Umfang derselben ist seiner Idee nach weit größer, als man gewöhnlich annimmt. Zwar sind wir in Beziehung auf die alten Quellen zunächst an das Griechische und Lateinische der Kirchenväter gewiesen, obwohl auch das Orientalische, namentlich das Syrische nicht ausgeschlossen werden darf. Allein gehn wir weiter, so ist im Mittelalter neben dem Kirchenlatein auch das Altdeutsche, sowie überhaupt die Landessprache der verschiedenen Gegenden zu berücksichtigen, eben so auch das Arabische in Beziehung auf die Geschichte des Mahomedanismus und dessen Einfluß auf das Christenthum. Kommen wir dann endlich auf die neuere und neueste Zeit herab, so versteht es sich von selbst, daß überall, wo das Evangelium hingedrungen ist und sich die Sprache eines Volkes zum Organe bereitet hat, auch diese Sprache wieder Aufgabe der kirchlichen Philologie wird. Diese Aufgabe ist bei der immer weitern Ausbreitung des Christenthums als eine fast unendliche zu setzen. Indessen möchte bei dem jetzigen Stande desselben nächst der deutschen und französischen Sprache die englische die sein, welche am meisten für die neuere Kirchengeschichte nothwendig ist, während die holländische für frühere Perioden, die italienische und spanische aber hauptsächlich für die Geschichte des neuern Katholicismus, sowie die neugriechische und russische für die der griechischen

Kirche wichtig ist. Wenn es sich nun von selbst [illegible] es nicht Sache des Einzelnen sein kann, dieß [illegible] fassen, und wenn mit Recht auch auf Ueber[illegible] ser Hinsicht gerechnet werden darf, so muß [illegible] wissenschaftlichen Theologen so viel verlangt [illegible] sich mit der patristischen Gräcität und mit den [illegible] Perioden der kirchlichen Latinität, besonders [illegible] der geschichtlichen Entwickelung der deutschen [illegible] bekannt mache. In letzterer Beziehung bleibt [illegible] zu thun übrig. Man denke nur, um von der [illegible] nicht zu reden, an den Einfluß, welchen die [illegible] wie sie aus dessen Bibelübersetzung in das [illegible] übergegangen, auf die Kirchen- und [illegible] die neueste Zeit geübt hat!

Viele Streitigkeiten lassen sich zuletzt [illegible] zurückführen, den man mit einem kirchlich [illegible] verband. Die höhere kirchliche Philologie [illegible] wirken, nicht nur die Sprache der Kirche zu [illegible] dern sie selbst mit fixiren zu helfen, was [illegible] chengeschichte hinausgeht, und in das Dogma[illegible] sche hinübergreift.

Suicer, J. Cp., thesaurus ecclesiasticus e Patribus [illegible] Vol. I. ed. 2. 1728. Voll. II. f.

du Fresne, C., Glossarium ad scriptores mediae et infimae [illegible] tis. Lugd., 1688. Voll. II. f. — Ejusd. [illegible] diae et infimae Latinitatis, edit. nova [illegible] S. Bened. Paris., 1733—36. Voll. VI. f.

Carpentier, P., Glossar. novum ad scriptores [illegible] tum gallicos. Par., 1766. Voll. IV. f.

(Adelung) Glossarium manuale ad scriptores mediae et [illegible] tatis. Hal., 1772—84. Voll. VI.

Damit zu verbinden C. L. Bauer Gloss. Theodoret[illegible] schen Ausg. des Theodoret. Halle, 1775. [illegible] neae (von Schütz und Wincdorf) [illegible] tullian. Halle, 1776.

Scherz Glossarium germanicum medii aevi [illegible] 1781—84. Voll. II. f. *).

---

*) Die neuesten Herausgeber der [illegible] I. S. IV. als Anhang zu denselben ein [illegible] Hagenbach theol. Encykl. [illegible]

2. Die Diplomatik ist wohl zu unterscheiden von der Diplomatie (im politischen Sinne des Wortes), die auch bisweilen Diplomatik heißt. Sie ist die Wissenschaft der Diplome, d. h. der officiellen Urkunden. Nur der eigentliche Geschichtsforscher, im engsten Sinne des Wortes, wird sich mit ihr zu befreunden haben, in wiefern ihm daran liegt, das Alter und die Herkunft gewisser Denkmäler (Bullen, Breven, Decrete, Stiftungsbriefe, Bestallungsurkunden) aus dem Schreibmateriale, den Schriftzügen, den Insiegeln u. s. w. genau zu erforschen. An diese Diplomatik wird sich dann endlich auch in Beziehung auf nichtschriftliche Denkmäler die kirchliche Numismatik und Heraldik, die Kenntniß der Gemmen, Pasten und anderer Kunstgegenstände anschließen, was jedoch alles mehr schon in das Gebiet der Virtuosität, bisweilen auch der Liebhaberei des Einzelnen, als in das der theologischen Wissenschaft einschlägt.

Die allgemeinen Werke von Mabillon, Gatterer, Schönemann siehe bei Gieseler a. O.

Einzelne Zweige der historischen Theologie.

§. 65.

In wiefern man einzelne Zweige der historischen Theologie, die zwar am Stamme der Kirchengeschichte sitzen, dort aber nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, besonders heraushebt und selbstständig bearbeitet, bilden sich wieder besondere theils wichtigere, theils untergeordnete historische Disciplinen, als da sind: Dogmengeschichte und Symbolik, Patristik, Archäologie, christliche Cultur- und Litterargeschichte, christliche Sittengeschichte, Missionsgeschichte, kirchliche Statistik u. s. w.

---

der Syntax, sowie eine alphabetische Sammlung der Worterklärungen, was gewiß von großem Werthe auch für das Verständniß der übrigen geschichtlichen Denkmäler aus dieser Zeit sein wird.

Die Kirchengeschichte als solche behält immer das Ganze der christlichen Gemeinschaft im Auge, und jede einzelne Seite oder Function des kirchlichen Lebens soll in ihr bloß, als zum Ganzen mit gehörend, dazu dienen, dieses Ganze selbst zur Anschauung zu bringen. Wie nun aber an einem lebendigen Organismus die einzelnen Glieder und Zweige nur theilweise für das Auge hervortreten, theilweise aber wieder durch anderes, das sich in das Ganze hineinverwebt, verdeckt sind (wie die Aeste durch das Laub, die Knochen durch die Haut, das Fleisch und das Zellgewebe) und somit erst eine sondernde, anatomische Thätigkeit eintreten muß, wenn wir jedes Glied in seiner Besonderheit kennen lernen wollen (ähnlich wie auch die Theile einer Maschine herausgenommen werden müssen und also die Einheit derselben auf Augenblicke verloren geht); so läßt sich auch bei Betrachtung des geschichtlichen Organismus in der Kirchengeschichte das Einzelne nicht als solches verfolgen, ohne daß wir an das vor uns sich entfaltende Leben Hand anlegen und die einzelnen Glieder ablösen vom Leibe, die Zweige loswinden aus dem Geflechte und sie ausbrechen aus dem Stamme, an dem sie sitzen. Eine solche anatomirende Thätigkeit darf aber erst dann vorgenommen werden, wenn das Ganze in seiner Lebendigkeit und Zusammengehörigkeit aufgefaßt worden ist, sonst entsteht ein todtes, mechanisches Wesen. Auch muß man sich des Zweckes deutlich bewußt sein, um deßwillen man ein Glied oder einen Zweig aussondert. Nicht jeder Zweig ist gleich wichtig. Unstreitig müssen diejenigen Zweige besonders betrachtet werden, welche die meiste relative Selbstständigkeit haben, an welchen eine besonders wichtige Seite des kirchlichen Lebens zur Erscheinung kommt. Dieß ist der Fall bei der Dogmengeschichte in Verbindung mit der Symbolik; denn zu wissen, wie sich der christliche Lehrbegriff gebildet und nach verschiedenen Seiten hin ausgesprochen hat, gehört nicht nur zur Auffassung des geschichtlichen Bildes der Kirche im Ganzen, sondern hat auch unmittelbar dogmatisches Interesse; so daß wir uns von da aus bewogen fühlen können, eine gesonderte Betrachtung vorzunehmen. Nächst der Geschichte des Dogma wird uns die Geschichte des Cultus und der Verfassung be-

sonders interessiren, womit die Geschichte der Sitte u. s. w. zusammenhängt. Auch die räumliche Verbreitung des Christenthums auf unserem Erdboden, die geographische Ausdehnung desselben kann von besonderem Werthe sein. Dagegen gibt es andere Zweige, deren gesonderte Betrachtung nur für den Historiker als solchen von Werth ist. Dieß gilt namentlich von der genauern Verfolgung solcher Ereignisse, die nur „der Stätigkeit wegen in die geschichtliche Auffassung aufgenommen werden müssen, und die eigentlich nicht als geschichtliche Elemente anzusehen sind"*). So kann z. B. eine von Anfang bis Ende durchgeführte Papstgeschichte, eine ausführliche Geschichte der Concilien, überhaupt alles, wo es sich außer dem geschichtlich Einflußreichen auch noch ganz besonders um Vollständigkeit in Namen und Zahlen handelt u. s. w., nur die Aufmerksamkeit dessen in Anspruch nehmen, der berufen ist, die historische Wissenschaft um ihrer selbst willen zu fördern; denn „nichts ist unfruchtbarer als eine Anhäufung von geschichtlichem Wissen, welches weder praktischen Beziehungen dient, noch sich andern in der Darstellung hingibt"**).

α. Dogmengeschichte.

Ernesti, J. A., prol. de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate. Lips., 1759. und in dessen opusc. theol. Lips., 1773. ed. 2. 1792. Wachler, L., prol. de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rintel., 1795. de Wette, W. M. L., über Religion und Theologie. Abschn. 2. Cap. 4. S. 167—193. Illgen, Ch. Fr., über den Werth der christlichen Dogmengeschichte. Lpz., 1817. Augusti Werth der Dogmengeschichte in dessen theologischen Blättern II. 2. S. 11. ff. Ziegler, W. K. L., Ideen über den Begriff und die Behandlung der Dogmengeschichte in Gabler's neuestem theologischen Journale vom J. 1798. II. S. 325. ff.

§. 66.

Nächst der Kirchengeschichte ist die Dogmengeschichte, in Verbindung mit der Symbolik, der wichtigste Zweig der historischen Theologie, indem sie es ist, welche die Brücke von dieser in die dogmatische oder systematische Theologie

---

*) Schleierm. §. 154.

**) Schleierm. §. 191. Anm.

bildet. Die Kirchengeschichte tritt dann zu ihr in das Verhältniß einer Hülfswissenschaft.

Es soll bei der Darstellung des dogmatischen Studiums selbst klar werden, wie die Dogmengeschichte der Dogmatik nothwendig vorausgehen muß, und ihr nicht nur als müßiger Appendix angehängt werden darf. Ueber das Verhältniß der Symbolik zu ihr siehe unten; eben so ist der Sprachgebrauch des Wortes δόγμα unter Dogmatik erklärt. — Erst seit Semler *) und Ernesti ist übrigens diese Wissenschaft, die sonst nur in verbundenem Zustande mit der Dogmatik oder wieder mit der Kirchengeschichte vorkam, eine freie und selbstständige geworden. Vgl. Schleiermacher §. 90.

§. 67.

Die Dogmengeschichte als Darstellung der geschichtlichen Entwickelung christlicher Lehre und kirchlicher Lehrmeinungen zerfällt in die allgemeine und specielle. Die erstere faßt die Entwickelung des christlich-dogmatischen Geistes und seiner Formen überhaupt ins Auge (Geschichte der Dogmatik), die letztere die nähere Entwickelung jedes einzelnen Dogma. Beide sind mit einander periodenweise zu verbinden, indem die Gestaltung des einzelnen Dogma von der Beschaffenheit des dogmatischen Geistes eines Zeitalters abhängt, dieser selbst aber wieder durch das Eingehen in das Einzelne klarer hervortritt.

Die christliche Lehre ist in ihrer Wurzel nur eine. Die einzelnen Dogmen sind nur verschiedene Seiten des einen Dogma. Die dogmatische Richtung einer Zeit ist also nicht sowohl dadurch bedingt, wie einzelne Puncte der Dogmatik von einzelnen Lehrern gefaßt wurden, als vielmehr dadurch,

*) In dessen histor. Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre.

wie das Christenthum überhaupt von dem jedesmaligen Zeitgeiste aufgenommen und in demselben reflectirt ward. Je nachdem daher in einer Zeit, in einer Gegend, in einer Schule, in einer Secte oder Parthei mehr der Idealismus oder der Realismus, mehr das Jüdische oder das Gnostische, mehr der Scholasticismus oder der Mysticismus, der Positivismus oder Kriticismus, der Supranaturalismus oder Rationalismus vorwaltet, bildet sich das aus, was wir dogmatische Richtung, theologische Denkweise, Geist und Wesen der Lehre, leitende Idee und herrschendes Princip nennen; woraus sich dann die Gestaltung der einzelnen Dogmen meist erklären, oft errathen, nie aber mit Sicherheit von vorne herein construiren läßt. Das nähere Eingehen in den Verlauf eines einzelnen Dogma (Geschichte der Lehre von Gott, vom Menschen, von der Person Jesu u. s. w.) kann daher nicht, als schon in der allgemeinen Darstellung mit begriffen, erlassen werden; denn auch das Zufällige hat nicht selten bei der Gestaltung der einzelnen Dogmen mitgewaltet. Eben so wenig aber wäre mit einer bloßen Geschichte dieser einzelnen Dogmen die Aufgabe der Dogmengeschichte gelöst. Beides muß sich vielmehr verbinden, das Allgemeine und das Besondere, beides aber auch in lebendiger Beziehung auf einander gefaßt werden. Die Anordnung der einzelnen Dogmen wird daher in der geschichtlichen Darstellung besser von der vorherrschenden Richtung eines jedesmaligen Zeitalters abhängig gemacht, als von der gewöhnlichen systematischen Ordnung, die man in der eigenen Dogmatik zu befolgen gewohnt ist. So ist z. B. zur Zeit der Apologeten bis auf Origenes das Dogma vom Logos gleichsam das Grunddogma, auf das alles andere zurückzuführen ist (die Lehre vom Menschen knüpft sich an den λόγος σπερματικός; die Engellehre steht mit der Logosidee in engster Verbindung u. s. w.). Dagegen sind in dem Zeitalter Augustin's Sünde und Gnade gleichsam die Angeln des Systems, womit z. B. die Lehre von der Kirche und den Sacramenten aufs innigste zusammenhängt*). Aber eben deßhalb ist es auch unzweckmäßig,

*) „Es ist nicht zufällig, daß in diesem Jahrhunderte grade diese, „in jenem grade jene Dogmen Epoche machen, sondern dieß Interesse ist

erst die ganze allgemeine Dogmengeschichte von Anfang bis Ende als ersten Theil durchzuführen, und dann die besondere als zweiten nachfolgen zu lassen, wie Augusti und Baumgarten-Crusius gethan *); sondern besser ist es, mit Münscher periodenweise mit der Darstellung der allgemeinen und der der besondern Dogmengeschichte abzuwechseln; denn deutlicher wird sich so das Eine im Andern abspiegeln.

§. 68.

Vgl. meine Abhandlung in den theol. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1828. Heft 4.

Bei der Periodeneintheilung der Dogmengeschichte ist ein anderes Princip zu befolgen, als bei der der Kirchengeschichte überhaupt, indem hier weniger die Epochen zu berücksichtigen sind, welche für das Ganze der Kirche als wichtig erscheinen, als vielmehr die, welche der Lehre eine andere Richtung gaben, obwohl oft beides nahe zusammenfällt. Nach dem jedesmal vorherrschenden dogmatischen Geiste ist demnach die Eintheilung zu treffen.

Es ist oben gezeigt (§. 61.), wie die Perioden der Kirchengeschichte nicht immer mit denen der allgemeinen Weltgeschichte zusammenfallen, weil bei dem, was an dem einen Orte Epoche macht, es nicht in demselben Grade am andern der Fall ist.

Aehnlich verhält es sich wieder mit der Dogmengeschichte in ihrem Verhältnisse zur Kirchengeschichte; denn wenn gleich die Geschichte der Lehre mit der der ganzen Kirche und der Verfassung zusammenhängt, so können doch bisweilen „auf der „einen Seite große Veränderungen vor sich gehen, während „auf der andern noch alles beim Alten bleibt, und für die „eine Seite kann ein Zeitpunct bedeutend sein als Entwicke-

„Nothwendigkeit und jedes Dogma kann in seiner Geschichte nur einmal „zur Bedeutung der Epoche gelangen." Rosenkranz S. 248.

*) Vgl. meine Recension über des letztern Dogmengeschichte in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 461. ff.

„lungsknoten, der für die andere bedeutungslos erscheint“*). So macht z. B. das Erscheinen des Lehrbuches des Johannes von Damascus in der Dogmengeschichte dadurch Epoche, daß es die systematische Behandlung des Lehrbegriffes einführte, während sich dieser früher theils auf überwiegend apologetischem, theils auf überwiegend polemischem Wege ausgebildet hatte. Ob nun grade die von mir vorgeschlagene Eintheilung in das apologetische (bis 254.), polemische (bis 730.) und systematische (bis 1517.) Zeitalter die richtige sei, wozu dann noch von der Reformation an das symbolische (bis zur Abschaffung der Consensformel in der Schweiz, mit Anfang des 18 Jahrhunderts) und das philosophisch-kritische (von da bis auf unsere Zeit) kommen würde, oder ob irgend eine andere Eintheilung vorzuziehen, überlasse ich Andern zur Beurtheilung. Nur daß das Princip selbst anerkannt werde!

§. 69.

Das Studium der Dogmengeschichte, wenn es mit dem rechten theologisch-pragmatischen Geiste betrieben wird, leitet uns nebst der Exegese am besten auf den richtigen Standpunct, den wir in der Dogmatik einzunehmen haben, indem es eben sowohl vor dem Extreme eines in der Tradition erstarrten Orthodoxismus, als vor dem einer voreiligen, unhistorischen Neuerungssucht bewahrt.

Was oben von dem ächten Pragmatismus der Kirchengeschichte gesagt ist, gilt auch hier. Die Gestaltung der Dogmen im Einzelnen läßt sich allerdings nicht selten aus anderweitigen, äußern Ursachen, aus politischen Zuständen und Begebenheiten, aus der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Bildung, ja sogar aus klimatischen Bedingungen u. s. w. erklären. Aber auch hier darf darüber das von innen heraus den Stoff bearbeitende dynamische Princip nicht vergessen werden, aus welchem denn doch am Ende der Sieg einer hauptsächlichen Richtung

---

*) Schleierm. §. 166.

über die andere, der nicht ein rein zufälliger sein kann, zu beurtheilen ist *). Diese doppelte, sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweise der Geschichte wird vor zwei Abwegen bewahren, auf die man sonst leicht geräth. Einerseits wird der Blick auf das Wandelbare in den Vorstellungen und die damit verbundene Wahrnehmung, wie so manches, was einst für unerläßliche Glaubenswahrheit gehalten wurde, es sogar den Orthodoxesten nicht mehr ist, und wie anderes, was man jetzt von Vielen hartnäckig festhalten sieht, früher milder oder gleichgültiger angesehen wurde, den Geist von allen unwürdigen Fesseln eines von vorne herein einengenden Systemes frei erhalten, und jenes großartige Vertrauen in die Wahrheit einflößen, dem nicht beim geringsten Windeshauche schon um das Schifflein der Kirche bange wird. Andererseits aber wird man um so aufmerksamer auf das Eine, was noth thut, und was unter allen Formen sich immer wieder geltend gemacht und bei allem augenblicklichen Verschwinden als das Bleibende und zum Bleiben Berufene sich immer wieder oben erhalten hat. Man wird auch billiger über so manches urtheilen, was dem ersten Blicke als Unsinn oder Ausgeburt des Aberglaubens erscheinen möchte, sich aber vor dem schärfern Auge, das hinter das Bild zu dringen und zwischen den Zeilen zu lesen versteht, in seiner tiefern Wahrheit und Bedeutung rechtfertigt **). Manches Dogma, über das der aus selbstgefälliger Subjectivität heraus räsonnirende Verstand voreilig den Stab

*) Vgl. Rosenkranz S. 248. und meine Abhandlung: „über den Sieg der Orthodoxie über die Heterodoxie" in den coburger theol. Annalen. Jahrg. 1832. Bd IV. Heft 1.

**) Rosenkranz a. O.: „Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeschichte so „gut wie in allem Menschlichen ein Element sind, so ist doch auch das „Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei, das, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. „Die Ansicht der Dogmengeschichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, „ist selbst eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geistes, sein „Inneres zu erkennen, keine Ahnung und von dem geheimen Bündnisse, „worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung „hat." —

gebrochen, ist durch die Dogmengeschichte eben so sehr wieder zu Ehren gekommen, als mancher sich noch geltend machen wollende wirkliche Unsinn durch sie für immer zum Schweigen gebracht worden ist, wie denn überhaupt die geräuschlos wirkende Macht der geschichtlichen Wahrheit hier und da versöhnend auftritt, wo die Systeme der Gegenwart nicht mit einander auskommen.

1. Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte*).

Münscher, W., Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marb., Bd I. II. 1797. 3 unveränd. Aufl. 1817. 18. Bd III. 1802. 04. Bd IV. 1809. (unvollendet).

* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Ebend., 1812. 3 Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Notizen und Fortsetzungen versehen von Dan. von Cölln. Cassel, 1832. erste Hälfte.

Augusti, J. Ch. W., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Lpz., 1805. 3 Aufl. 1820.

Bertholdt, L., Handbuch der Dogmengeschichte, herausg. von J. G. Veit Engelhardt. Erl., 1822. 23. Bd. II.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. Jena, 1832. Bd. II.

2. Tabellen.

Hagenbach, C. R., tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis auf die Reformation. Basel, 1828. 4.

β. Symbolik.

§. 70.

Unter Symbolik versteht man sowohl die äußere geschichtliche Kunde von der Veranlassung und Abfassung der kirchlichen Bekenntnißschriften (Confessionen), als auch die durch deren richtige Auslegung zu gewinnende Kenntniß ihres Inhaltes. In wiefern nun das Unterscheidende der einzelnen

---

*) Andere von Gaab, Lange, Wundemann, Münter. Auch ist die kirchengeschichtliche und dogmatische Litteratur zu vergleichen.

Kirchenpartheien in diesen Bekenntnißschriften niedergelegt ist, so ist die Symbolik ihrer innern Seite nach Kenntniß der kirchlichen Unterscheidungslehren, namentlich in Beziehung auf das Verhältniß des Protestantismus zum Katholicismus, und dieser beiden wieder zu den einzelnen Secten und Partheien. Von dieser Seite betrachtet, bildet sie aber nothwendig einen integrirenden Theil der Dogmengeschichte selbst.

Σύμβολον (Abzeichen, Marke) *) heißt nach dem kirchlichen Sprachgebrauche eine in Tradition oder Schrift bewahrte Formel, woran sich Alle wieder erkennen, die zu einer und derselben kirchlichen Parthei gehören. Das Symbol ist das gemeinsame Schibboleth, das kirchliche Banner, um welches sich die Gemeinde sammelt. Vom Taufritus wird der Gebrauch solcher Symbole hergeleitet, unter denen das sogenannte apostolische eins der frühesten war. Diente also das Symbol ursprünglich dazu, den Christen, als zu einer besondern Religionsgesellschaft gehörend, von Juden und Heiden auszusondern; so mußte es später dazu dienen, den rechtgläubigen, den katholischen Christen von dem Häretiker zu unterscheiden. So erkannten sich an dem ὁμοούσιος des nicänischen Symbols die Anhänger des athanasianischen (orthodoxen) Glaubens, im Gegensatze gegen die Arianer. Dieses nicänische und das später sogenannte athanasianische (symb. Quicunque) bilden im Vereine mit dem sogenannten apostolischen die drei Hauptsymbole der Kirche. Als aber im Zeitalter der Reformation die Anhänger der gereinigten Lehre von der katholischen Kirche ihrer Zeit sich trennten, obwohl auch sie an den drei Hauptsymbolen festhielten,

*) Vgl. Suicer thes. eccl. u. d. W. Von dem Begriffe „Sinnbild" ist hier durchaus abzusehen. Es ließe sich freilich auch eine theologische Symbolik denken, welche eine psychologisch-anthropologische Begründung des bildlichen Sprachgebrauches in der Religion umfaßte. Diese aber wäre ein Bestandtheil der Religionsphilosophie, vgl. Creuzer's Symbolik v. Anf. — Die Ableitung des kirchlichen symbolum von συμβάλλειν, wonach das apostolische Bekenntniß z. B. aus Beiträgen der Zwölfe zu demselben entstanden wäre, ist gänzlich zu verwerfen.

legten sie das Gemeinsame ihrer Ueberzeugungen erst apologetisch, dann polemisch in besondern Bekenntnißschriften nieder, und zwar die Lutheraner und die Reformirten, der entstandenen Irrungen wegen, jede Parthei für sich. Ja, die Differenzen dieser beiden Partheien unter einander, sowie die in der protestantischen Kirche entstandenen Streitigkeiten überhaupt gaben wiederum zu symbolischen Bestimmungen (nach innen zu) Anlaß. Auch wollte man sich durch solide und bestimmte Erklärungen gegen alle Vermischung mit anderweitigen akatholischen Partheien verwahren, mit welchen die Reformatoren nichts zu schaffen haben wollten (Wiedertäufer, Antitrinitarier, Antiscripturarier u. s. w.). Die lutherischen Symbole sind in dem 1580. verfaßten Concordienbuche gesammelt, und sind die **conf. Augustana** 1530., die Apologie 1531., die schmalcaldischen Artikel 1537., die **formula Concordiae** 1579., wozu noch die beiden Katechismen Luther's 1528. 29. kommen. Weniger bestimmt abgesondert von andern theologischen Erzeugnissen und weniger allgemein gültig sind die reformirten Bekenntnisse, unter denen die vorzüglichsten die schweizerischen (**conf. Bas. I., Helv. I.** (**Bas. II.**) und **Helv. II.**) *), das gallische, belgische, englische (39 Artt.), schottische, anhaltische, brandenburgische und der Heidelberger Katechismus sind. Von der andern Seite sahen sich nun aber auch die Römisch-Katholischen genöthigt, das Unterscheidende ihrer Lehre noch genauer herauszuheben, was in der **professio fidei Tridentina** und in dem **catechismus Romanus** geschah. Eben so faßten endlich auch die kleinern Secten und Kirchenpartheien: die Anabaptisten (Mennoniten), Arminianer, Socinianer, Quäker u. s. w. ihre abweichenden Puncte in Schriften zusammen, die jedoch bei einigen nur das Ansehen von Privatschriften haben. Am meisten möchte der **catechismus Racoviensis** der Socinianer den Namen eines symbolischen Buches verdienen, während dagegen bei den Quäkern, die ihr religiöses

---

*) Später trat auf einige Zeit die **form. Consensus** hinzu, die sich jedoch nie allgemeine Gültigkeit zu verschaffen wußte, und mit deren gänzlicher Entfernung der symbolische Zwang in der Kirche eigentlich gebrochen wurde.

Leben von jedem Buchstaben, selbst dem der Bibel unabhängig machen, an eigentliche Bekenntnißschriften nicht zu denken ist *).

Schon die Geschichte der Entstehung und der Schicksale dieser Bücher gehört in die Aufgabe der historischen Theologie. In wiefern sich nun die Symbolik zunächst mit dieser äußern Geschichte befaßt, fällt sie mit der kirchlichen Litterargeschichte zusammen oder sie könnte auch, wo sie nicht zu ausführlich würde, füglich in die Kirchengeschichte verwoben werden, die von dem Entstehen solcher wichtigen Denkmäler nothwendig Notiz nehmen muß. Allein die Aufgabe der Symbolik geht weiter. Das bisher Bezeichnete ist mehr nur Einleitung, ähnlich der Einleitung in die biblischen Bücher. Es kommt nun die exegetische Thätigkeit hinzu, indem der Sinn dieser Bekenntnißschriften erforscht, ausgelegt und erklärt werden soll. Wie sich nun aber unmittelbar an die Exegese die biblische Dogmatik als Resultat derselben anschließt, so läßt es die Symbolik nicht dabei bewenden, jede einzelne Bekenntnißschrift ausgelegt zu haben, sondern sie stellt nun aus den verschiedenen Aussprüchen der symbolischen Bücher ein System des Katholicismus, des Protestantismus, des Socinianismus zusammen. Endlich aber geht sie noch einen Schritt weiter, indem sie nun diese kirchlichen Systeme selbst wieder entweder ihren allgemeinen Principien oder auch den einzelnen Dogmen nach unter sich vergleicht, und in dieser letztern Function wird sie comparative Dogmatik **). Nimmt sie dann vollends noch einen entschiedenen Antheil an der einen oder andern Glaubensweise und sucht sie dieselbe im Gegensatze gegen die andern zu vertheidigen, also z. B. die Ansicht des Protestantismus gegen die des Katholicismus, so ist sie Polemik.

---

*) Der Name Symbolik ist daher nicht immer ganz der Sache entsprechend, und kann da, wo keine Symbole vorliegen, nur sagen wollen: „daß „der Bericht sich an die am meisten classische und am allgemeinsten anerkannte „Darstellung einer jeden Glaubensweise halte.“ Schleierm. §. 249. Anm.

**) Schleiermacher §. 98. unterscheidet zwar diese von der Symbolik, will aber beide nicht recht als Wissenschaften gelten lassen, die gut für sich bestehen könnten. Vgl. §. 249.

Wie wir nun aber oben bei der biblischen Dogmatik gesehen haben, daß sich dieselbe nicht rein in eins der angenommenen Fächer einreihe, sondern an der exegetischen, historischen und systematischen Theologie theilnehme, so ist dieß auf ähnliche Weise mit der Symbolik der Fall. Wir sagen daher Folgendes.

§. 71.

Je nachdem das historische oder dogmatische Interesse vorherrscht, kann die Symbolik entweder als ein integrirender Theil der Dogmengeschichte betrachtet oder unter den Formen der comparativen Dogmatik und der Polemik mit der Dogmatik selbst verbunden werden.

Die rein objective Darstellung des Protestantismus, Katholicismus u. s. w. aus seinen Quellen ist eine historische Thätigkeit. Selbst das Comparative kann noch der Geschichte angehören; denn um das Eigenthümliche einer Erscheinung kennen zu lernen, muß ich vergleichen. Indessen ist hier eben der Uebergangspunct aus dem Historischen in das Dogmatische. Jeder Vergleich führt mehr oder weniger zu einem das Eine erhebenden, das Andere zurücksetzenden Urtheile. Je mehr sich nun dieses Polemische mit einmischt, und sich nicht nur etwa mit vorübergehenden Andeutungen, die auch dem Historiker gestattet sein müssen, begnügt, desto mehr sind wir schon auf dem dogmatischen Gebiete *). In der That ist auch die Symbolik verschieden behandelt worden, von den Einen mehr aus dem rein historischen, von Andern mehr aus dem dogmatischen Gesichtspuncte. Walch und Semler z. B. geben mehr nur historisch-litterarische Einleitungen, während Winer in historischer, Marheinecke mehr in dogmatischer Be-

*) In wie weit der Unterschied gegründet sei, nach welchem Danz S. 416. die mehr historische Behandlung Symbolik, die dogmatische symbolische Theologie nennt, lassen wir dahin gestellt. Daß aber durch die comparative Dogmatik die Polemik „in den Ruhestand versetzt sei (!)," können wir nicht zugeben.

ziehung die vergleichende Zusammenstellung unternimmt, der letztere übrigens mehr im Ganzen, der erstere mehr im Einzelnen.

In ihrer historischen Bedeutung ist nun aber die Symbolik nichts anderes als ein integrirender Theil der Dogmengeschichte, ja diese muß selbst, wie Baumgarten-Crusius richtig bemerkt, an verschiedenen Orten Symbolik werden, namentlich da, wo der ruhige Strom von Wirbeln unterbrochen wird, in die wir bei der Darstellung nothwendig mit hineingezogen werden; wie bei der Reformationsgeschichte. Angelangt bei ihr, muß der Dogmenhistoriker nothwendig dasselbe darstellen, was wir in der Symbolik suchen, und auch in der Folge seines Vortrages muß er ja stets auf die Gegensätze Rücksicht nehmen, mit denen es die Symbolik zu thun hat. Ja, selbst in der frühern Dogmengeschichte kommt Symbolik vor, in sofern die nähere Prüfung und Entwickelung der in den ältern (ökumenischen) Symbolen enthaltenen Lehre dahin gehört. Es dürfte daher gerathen sein, die Symbolik immer in Verbindung mit der Dogmengeschichte zu behandeln, oder noch besser, ihren Namen und Begriff der historischen Seite nach in der Dogmengeschichte, der synthetischen nach in der Dogmatik (mit Inbegriff der Polemik) untergehen zu lassen.

1. Neuere Ausgaben von Sammlungen symbolischer Bücher

a. der lutherischen Kirche *).

Libri symbolici ecclesiae evangelicae ad fid. opt. exempl. recens. J. A. H. Tittmann. Misn., 1817. 27.

* Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia, rec. C. A. Hase. Lips., 1827.

b. der reformirten Kirche **).

Corpus libror. symbolicorum, qui in eccl. reformatorum aucto-

*) Einzelne Ausgaben der Augsb. Conf. und Monographieen derselben, deren das Jubeljahr 1830. in schwerer Menge geliefert hat, sind in den Meßkatalogen und Journalen, ältere Ausgaben in den unter 2. und 3. angeführten Werken zu suchen.

**) Aeltere Ausgaben: Harmonia conff. Gen. 1581. 4. u. Corpus et syntagma conff. Gen. 1612. 54. 4. Mehreres über die sämmtli-

ritatem publicam obtinuerunt. Ed. J. Chr. W. Augusti. Elberf., 1828.

2. Einleitende Schriften.

Walch, J. G., Introductio in libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Jen., 1732. 4.

Semler, J. S., Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Hal., 1775.

Feuerlin, J. W., Bibliotheca symbolica evang. Luther. Gott., 1752. Ed. J. B. Riederer. Norimb., 1768. Voll. II.

*Planck, G. J., Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zu Einführung der Concordienformel. Lpz., Bd I — III. 1781 — 89. 2 Aufl. 1791 — 98. Bd IV — VI. 1796 — 1800.

3. Comparative und kritische Darstellungen kirchlicher Systeme.

Planck, G. J., Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien, nach ihren Grundbegriffen, ihren Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen. Gött., 1796. 3 Aufl. 1822.

Marheinecke, Ph., christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelberg, Thl I. Bd 1. 2. 1810. Bd 3. 1813. (System des Katholicismus).

* Institutiones symbolicae doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae Graecae minorumque societt. christ. summam et discrimina exhibentes. Berol., 1812. ed. 3. 1830.

Marsh, Herb., vergleichende Darstellung der protestantisch-englischen und römisch-katholischen Kirche. A. d. Engl. mit Anmerkungen von J. Eph. Schreiter. Sulzb., 1821.

*Winer, G. B., comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache (mit angehängten Tabellen). Lpz., 1824. 4.

†Möhler, J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Mainz, 1832.

---

chen Symbole der schweizerisch-reformirten Kirche findet man in meiner kritischen Geschichte der ersten Basler Confession. Basel, 1827.

γ. Patristik.

§. 72.

Das besondere Studium des Lebens und der Schriften der sogenannten Kirchenväter (patres) oder der katholisch-kirchlichen Schriftsteller der ersten 6 Jahrhunderte heißt Patristik (Patrologie). Ihre Grenzen sind willkürlich, und da sie einerseits bloß einen Theil des speciellen Quellenstudiums der Kirchen- und Dogmengeschichte bildet, andererseits aber in das Gebiet der kirchenhistorischen Monographie fällt, so kann sie nur in nominaler Hinsicht als ein besonderes Fach der historischen Theologie aufgeführt werden, ohne jedoch irgend einen Anspruch auf wissenschaftliche Selbstständigkeit zu machen.

Wie unbestimmt und jedes wissenschaftlichen Grundes ermangelnd die gewöhnliche Benennung von „Kirchenvätern" sei, muß jedem wissenschaftlichen Theologen, dem Protestanten vor allem einleuchten; denn was soll den Begriff eines Kirchenvaters bestimmen? das Alter? Aber nicht alle alten kirchlichen Schriftsteller sind Kirchenväter; denn man unterscheidet — freilich auch wieder willkürlich genug — zwischen Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern. Auch zählen Manche die Schriftsteller des ersten Jahrhunderts, die doch die ältesten sind, die sogenannten apostolischen Väter noch nicht zu den Kirchenvätern. Und wann hört das Alterthum auf? Die Protestanten schließen die Patristik in die ersten 6 Jahrhunderte ein, während ihr die Katholiken einen Zeitraum von 13 Jahrhunderten einräumen. Oder soll das kirchliche Ansehen, die Gelehrsamkeit, die Frömmigkeit entscheiden? (Kirchenfürsten, Kirchenlichter, Kirchenheilige?) Dann aber wären Huß und Hieronymus, d'Ailly und Gerson, Luther, Melanchthon, Zwingli, Oekolampadius und Calvin; dann wären Ridley und Cranmer, Calixtus, Herm. Franke und Spener, Fenelon und Pascal, Mosheim und Herder, Spalding und La-

vater und so viele andere Edle und Treffliche mit demselben Rechte zu den Vätern zu rechnen, als Hieronymus und Augustin, als Athanasius und Chrysostomus. Zwar bleibt die Bemerkung an sich richtig *), daß „die hervorragende Wirksamkeit Einzelner auf die Masse im Ganzen abnimmt;" doch will sie selber nicht so verstanden sein, als ob diese Wirksamkeit „nur auf das Zeitalter der sogenannten Kirchenväter zu beschränken sei;" auch wissen wir nicht, wie die Zeiten noch kommen können und ob nicht auch fernerhin in Einzelnen das christliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten hin auf eine solche kräftige Weise sich darzustellen vermöchte, daß wir mit vollem Rechte die Träger eines bessern Geistes in ihnen verehren würden. Daß mit alle dem das sogenannte patristische Studium nicht herabgesetzt werden soll, versteht sich von selbst; nur gegen die Benennung wird protestirt, in wiefern dieselbe anders als der Abkürzung wegen gebraucht wird, ungefähr so wie man gewohnt ist, den abgeschlossenen Kreis der römischen und griechischen Schriftsteller die „Classiker" zu nennen, während es einerseits des Classischen auch anderwärts gibt, und andererseits eben auch nicht alles so classisch ist, was von den alten Römern und Griechen kommt. Das Studiren der Werke der sogenannten Kirchenväter gehört nun in das schon oben geforderte Quellenstudium, sowie die Kenntniß der Quellen selbst, der Ausgaben u. s. w. in die Litterargeschichte. Die Kenntniß der Personen aber, welche Einige zum Unterschiede von der Patristik, die es dann ausschließlich mit der Lehre der Väter zu thun hätte, noch bestimmter Patrologie nennen **), würde eben so gut mit der kirchlichen Monographie und Biographie (vgl. §. 63.), wie jene mit der Dogmengeschichte zusammenfallen.

1. Auszüge aus den Werken der Kirchenväter ***).

Rösler, Chr. F., Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen aus ihren vornehmsten, besonders dogmatischen Schriften,

*) Schleierm. §. 251.

**) Danz S. 322.

***) Die Werke der Kirchenväter selbst und ihre Ausgaben findet man in den unter 2. angeführten Schriften verzeichnet.

sammt dem Originale der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen. Lpz., 1776—86. Bd. X.

Augusti, J. Ch. W., chrestomathia patristica ad usum eorum, qui historiam christianam accuratius discere cupiunt. Lips., 1812. Voll. II.

Homiliarium patristicum. Edid. **Lud. Pelt** et **H. Rheinwald**. Berol., 1829. Vol. I. fasc. 1. et 2., deinde **H. Rheinwald** et **C. Vogt**. Berol., 1831. fasc. 3.

Olshausen, H., siehe oben unter Kirchengeschichte.

Auch gehören dahin mehrere von Prof. **Orelli** in Zürich herausgegebene Programme.

2. Einleitende Schriften *).

Walch, J. G., bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa. Jenae, 1770.

Schönemann, C. T. G., bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem. Lips., 1792—94. Voll. II.

* **Engelhardt**, J. G. V., litterarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erlangen, 1823.

† **Goldwitzer**, F. W., Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom 1 bis zum 13 Jahrhunderte. Landshut, 1828.

δ. Archäologie.

§. 73.

Auch die sogenannte kirchliche Archäologie (Alterthumskunde) hat keine bestimmte wissenschaftliche Grenze, indem sowohl die Zeit, die sie umfaßt, als die Gegenstände, die ihr angehören sollen, verschieden bestimmt werden können. Gemeiniglich jedoch versteht man unter der kirchlichen Archäologie die Geschichte des Cultus und der Kirchenverfassung,

*) Aeltere und größere von Bellarmin, Oudin, du Pin, le Nourry, Asseman, Scultetus, Cave, Grabe, Fabricius, Sprenger u. s. w. Patristische Monographieen siehe oben unter Kirchengeschichte §. 63. Dazu noch: **Neander**, A., Antignosticus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. Berlin, 1825. **Niemeyer**, H. A., de Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina. Hal., 1825. u. A.

bisweilen auch der christlichen Kunst und Sitte, in den frühern Jahrhunderten.

Das Unangemessene der Benennung haben wir schon oben bei der biblischen Archäologie berührt. „Streng genommen „würde alles, was in der Kirche einst bestanden hat, und „jetzt antiquirt ist, der kirchlichen Archäologie angehören. „Aber freilich wird es, wenn man diesen Grundsatz zuläßt, „sich nicht wohl rechtfertigen lassen, die kirchliche Archäologie „als eine eigene historische Disciplin zu behandeln; denn was „für ein wissenschaftlicher Grund ließe sich dafür angeben, „wenn man alles in der Kirche Antiquirte bloß bis an die „Grenze des gegenwärtig Bestehenden historisch darstellen, das „letztere aber eigentlich ausschließen wollte, da es ja doch ein „Hauptgegenstand der historischen Disciplin sein soll, zu zei„gen, wie aus dem Gewesenen das Bestehende sich entwickelt „hat!"*) Allein so streng nimmt man es eben nicht. Es findet hier dieselbe Willkür wie bei der Patristik statt. Die Zeit anbetreffend, nehmen auch Einige hier nur die ersten 6 Jahrhunderte an, nämlich bis auf den Papst Gregor den Großen († 604.). Andere gehen weiter hinab bis etwa auf die Reformation. Auch über den historischen Stoff, der in der Archäologie zu bearbeiten wäre, ist man uneins. Ueberwiegend jedoch denkt man dabei an die Geschichte des Cultus. Daß ein Interesse vorhanden sein kann, diese Seite des kirchlichen Lebens so gut wie die dogmatische besonders herauszuheben und geschichtlich darzustellen, läßt sich nicht läugnen; und will man dieses, aber dann auch durchgeführt bis auf unsere Zeit, Archäologie nennen, so wollen wir nicht streiten**). Wie die Dogmengeschichte zur Dogmatik, würde sich dann die Archäologie zur Liturgik verhalten (vgl. §. 100.). Die Geschichte der Verfassung auch noch mit hinein zu ziehen, dürfte nicht rathsam sein, weil dadurch die Einheit leicht verloren ginge. In diesem letztern Falle würde dann die Archäologie in ein ähnli-

---

*) Gieseler Uebersicht der kirchenhistorischen Litteratur in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. Heft 3. S. 627. ff.

**) S. Schleiermacher §. 168—170. Danz §. 70.

ches Verhältniß zur Statistik treten, wie zur Liturgik, und mit dem historischen Theile des Kirchenrechtes zusammenfallen. Wir halten aber eine gesonderte Darstellung der Verfassung um so weniger für nothwendig, da sich diese schon immer in der Kirchengeschichte selbst als das Vorherrschende geltend machen wird, und mit Recht, da sie uns ja das eigentliche Gefüge kennen lehrt, auf welchem die irdische Hütte der Kirche ruht. Von der Geschichte der Sitte siehe unten.

1. Hand- und Lehrbücher über Archäologie*).

Augusti, J. Ch. W., Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz., 1817—31. Bd. XII.

* Die christlichen Alterthümer, ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen. Lpz., 1819.

Schöne, K., Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berlin, 1819—22. Bd. III.

Rheinwald, F. H., die kirchliche Archäologie. Berlin, 1830.

†Locherer, J. Nep., Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie. Ffft., 1832.

2. Verfassungsgeschichte.

*Planck, G. J., Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannover, 1803—08. Bd. V.

ε. Litterargeschichte.

§. 74.

Die Geschichte der theologischen Wissenschaften, welche die Patristik zum Theil in sich schließt, verdient als eine besondere historische Disciplin behandelt zu werden. Sie unterscheidet sich von der bloßen Bücherkunde, und steht im

---

*) Unter den ältern und größern Werken sind am ausgezeichnetsten: Bingham origg. s. antiqq. ecclesiasticae, ex angl. (the antiquities of the christian church. Lond., 1710. Voll. X. und 1726. Voll. II. f.) lat. redditae a J. H. Grischow. Hal., ed. 2. 1751—61. Voll. X. 4.; — deutsch im Auszuge. Augsb., 1788—96. Bd. IV. 8. Martene, Edm., de antiquis ecclesiae ritibus. Antw., 1736—38. Voll. IV. f. Andere bei Danz S. 403. 404. und bei Augusti in der angeführten Schrift.

engsten Zusammenhange mit der Geschichte der christlichen Cultur überhaupt.

So wenig das Christenthum bei seinem ersten Auftreten berufen schien, Bibliotheken zu gründen (Christus selbst hinterließ nicht ein geschriebenes Wort), so hat es denn doch eine große Umgestaltung auch in der Wissenschaft hervorgebracht; und wie es durch sie nach und nach zum Systeme gestaltet worden ist, so hat es auch wieder auf die menschlichen Systeme der Wissenschaft zurückgewirkt. Von zwei Seiten aus kann somit das Interesse entstehen, dem Gange der christlichen Litteratur zu folgen, von kirchlicher wie von gelehrter Seite; denn weder kann es dem Christen gleichgültig sein, welchen Einfluß das Christenthum von Seiten der Wissenschaft erhalten und auf sie geübt hat, noch darf sich der Gelehrte der Kunde von dem entziehen, was eben die Wissenschaft durch das Christenthum geworden. Eine todte Nomenclatur, ein ausgeführter Bücherkatalog erfüllt diese Aufgabe noch nicht. So bequem auch solche Verzeichnisse zum Nachschlagen sind, so sind sie doch nur den für den Hausgebrauch gedörrten Früchten zu vergleichen, für die man zwar jedenfalls dankbar ist, von denen man aber doch wissen will, wo und wie sie gewachsen. Nicht also in die dürre Obstkammer vermoderter Bibliotheken, sondern in den reichen, blühenden, grünenden Baumgarten hat uns die Litteratgeschichte zu führen, damit wir die Früchte auf ihrem eigenen, ihnen angemessenen Boden wachsen, in ihrer Sonne reifen, von der Luft ihres Himmelsstriches umweht schwellen und gedeihen sehen. Dieser Zweck läßt sich aber nicht wohl nebenbei erreichen. Die Kirchengeschichte führt uns zwar auf den Platz hin, auf dem die Bäume stehen; aber sie duldet nicht, daß wir uns zu lange daran verweilen, sie wandelt ihre Straße fort, an den fruchttragenden Feigenbäumen, wie an den Dornen und Disteln vorüber. Beim Vortrage jeder einzelnen theologischen Disciplin, z. B. bei der Exegese, der Dogmatik, läßt sich freilich Litteratur anführen und oft mehr als man verdauen kann; aber da haben wir wieder nur das Vereinzelte, aus dem lebendigen Zusammenhange Herausgerissene, für den Katalog Prä-

parirte. Eben so wenig aber läßt sich, wie von Anfang bemerkt worden, die Litterargeschichte mit der Encyklopädie verbinden, weil der, welcher erst den Umfang einer Wissenschaft kennen lernen soll, noch nicht im Stande ist, deren Geschichte zu begreifen und zu würdigen. Die Patristik endlich ist nur ein kleiner Theil der Litterargeschichte, und eben so reichen uns die Einleitungen ins A. und N. T. bloß einzelne Zweige derselben dar. Es ist daher zu wünschen, auch schon deßhalb, damit nicht am ungehörigen Orte des Guten zu viel gethan werde, daß eine eigens dazu bestellte historisch-theologische Disciplin den schon etwas gereiftern Studirenden mit dem Gange der christlichen Litteratur von dem Entstehen und der Sammlung des christlichen Kanons und den apostolischen Vätern an bis auf unsere Zeit bekannt mache, wobei aber nicht bloß auf Bücher und Büchertitel, Format, Druckort, Jahrzahl und Ladenpreis (was nützlicher für den künftigen Buchhändler und Antiquar), sondern hauptsächlich auf den Geist und dessen Richtungen, auf wissenschaftliche Institute und Schulen, auf die Form und Methode des Unterrichtes, kurz auf alles das zu sehen wäre, was uns den jetzigen Zustand der Wissenschaft aus dem frühern begreifen lehrt. — Uebrigens unterscheiden wir die engere theologische Litteratur von der weitern christlichen, von welcher jene selbst nur ein Theil, wenn gleich der wesentlichste, innerste Theil und somit der Kern ist; denn wenn gleich das ganze Gebiet der christlichen Theologie auf der Geschichte des Christenthums ruht, so stehn doch auch noch andere Gebiete des Wissens mit ihr im engsten Verkehre. Philosophie, Poesie, Volks- und Jugendbildung, selbst die moderne Staatsweisheit und Staatspflege, sie haben alle mehr oder weniger den Einfluß des christlichen Geistes an sich erfahren, und sind durch denselben modificirt und umgestaltet worden. Und so würde also auch, außer der theologischen Litterargeschichte, z. B. eine Geschichte der christlichen Dichtkunst*), eine Geschichte des christlichen Schulwesens u. s. w.

*) Nicht nur der geistlichen im engern Sinne des Wortes, sondern auch der lyrischen, epischen, dramatischen überhaupt, in wiefern sie durch das Christenthum bestimmt und geformt wurden. So ist ja die ganze Roman-

irgendwo eine Stelle finden müssen. Doch dieß führt uns auf ein noch weiteres Gebiet, auf das der christlichen Cultur und Sitte.

1. Allgemeinere Geschichte der theologischen Wissenschaften*).

Flügge, Ch. W., Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften, nebst einer historischen Einleitung. Halle, 1796—98. Bd. III.

Einleitung in die Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle, 1799.

Stäudlin, C. F., Geschichte der theologischen Wissenschaften, seit der Verbreitung der alten Litteratur. Gött., 1810. u. 11. Bd. II.

2. Anleitungen zur Bücherkenntniß.

Walch, J. G., bibliotheca theologica selecta. Jen., 1757—65. Voll. IV.

Rößelt, J. A., Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie. Lpz., 1779. 4 Aufl. 1800. (fortgesetzt von Simon. Lpz., 1813.).

Niemeyer, D. G., Bibliothek für Prediger und Freunde der theologischen Litteratur. Halle, 1782. — neu bearbeitet und fortgesetzt von A. H. Niemeyer und H. B. Wagnitz. Halle, 1796—1812. Bd. IV.

Führmann, W. D., Handbuch der theologischen Litteratur. Lpz., 1818—21. Bd. II.

---

tik in ihrem Gegensatze gegen das classisch-Antike nur aus dem Christenthume und dessen Geschichte zu begreifen. Selbst von einer christlichen Mythologie läßt sich reden, von welcher Dante, Tasso, Milton, Klopstock, Göthe, Chateaubriand, Thomas Moore, jeder auf seine Weise Gebrauch gemacht haben. Die Schriften der Frau von Staël, so wie die von Görres, Franz Horn, Wolfg. Menzel, nebst den frühern von Lessing, Herder, Winkelmann und den Gebrüdern Schlegel geben zu einer solchen Geschichte der christlichen Dichtkunst vielfachen Stoff und reiche anregende Ideen.

*) Die ältern Werke von Pfaff und Buddeus finden sich oben in der dem ersten Theile angehängten Geschichte der Encyklopädie angeführt. Auch sind die allgemeinen Litteraturwerke von Bougine, Meusel, Eichhorn, Wachler, Ersch u. s. w. damit zu verbinden. Vgl. Danz S. 137.

*Winer, G. B., Handbuch der theologischen Litteratur, hauptsächlich des protestantischen Deutschlands. Lpz., 1820. 26.

*Deegen, J. M. D. L., Jahrbüchlein der deutschen theologischen Litteratur (seit 1811.). Essen, 1819—29. Bd. VII.

*Zimmermann, E., Jahrbüchlein der theologischen Litteratur. Essen, 1832. Thl I. (Litteratur von 1826.) — eine Fortsetzung von Deegen's Jahrbüchlein.

ζ. Sittengeschichte. Geschichte der Moral.

§. 75.

Mit der Culturgeschichte ist die Sittengeschichte des Christenthums, die Geschichte des christlichen Lebens in seinen mannigfachen Erscheinungen, nahe verwandt, deren Behandlung als eines besondern Ganzen noch mehr von dem praktischen als dem wissenschaftlichen Bedürfnisse gefordert wird. Von ihr ist die Geschichte der Sittenlehre als Wissenschaft verschieden, welche theils in der theologischen Litterargeschichte, theils in Verbindung mit der Sittenlehre selbst ihre Stelle findet.

Darstellung und Schilderung des christlichen Lebens in den verschiedenen Zeitaltern, Nachweisung von den Wirkungen des Geistes Christi in der Menschheit ist einer der fruchtbarsten, wiewohl oft vernachlässigten Zweige der Kirchengeschichte. In den Monographieen kann diese praktische Seite ganz besonders herausgehoben werden; auch ließe sich die Geschichte der Sitte noch eher, als die der Verfassung mit der des Cultus in der Archäologie verbinden*). Eben so könnte auch manches beispielsweise in der Sittenlehre selbst seine Stelle finden; doch setzt diese eigentlich schon die historische Kenntniß hiervon voraus, wie die Dogmatik die Dogmengeschichte voraussetzt. Dieser nämlich möchten wir eher die Sittengeschichte selber, als die Geschichte der Moral gleichstellen. Letztere läßt sich eher anhangsweise zur Sittenlehre oder in

*) S. Schleiermacher §. 168—170.

Verbindung mit ihr behandeln (de Wette), als die Dogmengeschichte mit der Dogmatik, weil die geschichtliche Entwickelung der Begriffe weniger Einfluß auf die christliche Moral, als auf die christliche Dogmatik gehabt hat*). Indessen kann der Versuch, eine besondere Geschichte der christlichen Moral zu geben, als ein Zweig der theologischen Litterargeschichte auch seinen Werth haben.

1. Geschichte der christlichen Sitte**).

Neander, A., Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin, Bd I. 1822. 25. Bd II. 1823. 26. Bd III. 1824. 27.

Marheinecke, Ph., allgemeine Darstellung des theologischen Geistes, der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft, in Beziehung auf die Moral des Christenthums und die ethische Denkart des Mittelalters. Nürnb. und Sulzb., 1806.

2. Geschichte der Moral.

Stäudlin, C. F., Geschichte der Sittenlehre Jesu. Gött., 1799—1823. Bd. IV.

Geschichte der christlichen Moral, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Gött., 1808.

---

*) Unsere Dogmatik wurzelt viel tiefer in der kirchlichen Vorzeit, als unsere Moral. Diese richtet sich, wenn gleich auf dem Grunde des Glaubens ruhend, im Einzelnen weit mehr nach Verhältnissen und Umständen, als Glaubenssätze. Es kann daher Einer, der nur aus der allgemeinen Kirchengeschichte die Kenntniß der christlichen Sittengeschichte mitbringt, sehr gut erst die Moral und dann die Geschichte derselben studiren, nicht aber mit demselben Erfolge erst die Dogmatik und dann die Dogmengeschichte.

**) Ein allgemeines Werk hierüber gibt es wohl nicht. Das Meiste findet sich, wie gesagt, in den Kirchengeschichten, besonders bei Neander, der die Aufmerksamkeit auf diesen Theil wieder hingelenkt hat, auch in J. G. Müller's Reliquien, in den Biographieen und in einzelnen Sittengemälden, z. B. von Münter die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantin's d. Gr. Kopenhagen, 1828. Auch dessen Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (Alton., 1825. 4. Hefte 2.) gehören theils hierher, theils in die Archäologie. Hierher sind auch die schätzbaren Monographieen Stäudlin's über die Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels — des Eides — vom Gebete — vom Selbstmorde — von der Freundschaft zu rechnen. Am meisten hat das Reformationszeitalter sittliche Gemälde veranlaßt.

de Wette, W. M. L., christliche Sittenlehre (Berlin, Bd I. 1819. Bd II. Abthl. 1. 1820. Abthl. 2. 1821. Bd III. 1823.) Bd II.

η. Missionsgeschichte.

§. 76.

Die Missionsgeschichte oder die Geschichte der Verbreitung des Christenthums und der Art und Weise derselben kann zwar auf eine für das gewöhnliche theologische Studium hinreichende Weise in der Kirchengeschichte selbst behandelt werden, während die praktische Theilnahme am Missionswesen der heutigen Zeit auch eine besondere Behandlung derselben wünschenswerth macht, der künftige Beruf eines Missionars aber sie ausdrücklich fordert.

Je nachdem man die Sache faßt und behandelt, kann man die Missionsgeschichte beinahe zu einer Kirchengeschichte ausdehnen, indem nicht nur das äußere Factum der geographischen Verbreitung, sondern auch subjectiv die Art und Weise derselben, objectiv ihre Früchte in Lehre, Cultus und Sitte dargestellt werden (die zweckmäßigste Art, künftigen Missionaren die Kirchengeschichte vorzutragen); oder man kann sich auf die bloße Geschichte der Ausbreitung beschränken. Letztere macht nun einen Theil der Kirchengeschichte selbst aus und bedarf daher für den gewöhnlichen Zweck keiner gesonderten Darstellung. Indessen möchte doch die neueste Missionsgeschichte, als den Uebergang aus dem rein Geschichtlichen in das Statistische bildend, eine besondere Beachtung auch von dem verdienen, dessen Beruf nicht selbst der eines Missionars ist.

1. Allgemeine Missionsgeschichte und Verbreitung des Christenthums*).

Tzschirner, H. G., der Fall des Heidenthums. Herausg. von C. W. Niedner. Lpz., 1829. Bd I.

---

*) Aeltere Werke von Fabricius (Hamb., 1731.), Millar, Rob. (Lond. 1731.), Gratian, Ph. Ep. (Tüb., 1766—73. Bd. II.) und die Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangeres. Par., 1780—87. Voll. XXVI.

Blumhardt, Ch. G., Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi. Basel, Bd I. 1828. Bd II. Abth. 1. 1829. Abth. 2, 1832. (noch unvollendet).

2. In die Statistik hinüber reichend.

Brown, W., history of the propagation of christianity among the heathen since the Reformation. London, 1814. Voll. II.

Zschokke, H., Darstellung der gegenwärtigen Ausbreitung des Christenthums auf dem Erdballe; ein geschichtlicher Umriß. Aarau, 1819. 4.

Exposé de l'état actuel des Missions évangéliques chez les peuples infidèles. Génève, 1821.

Damit zu vergleichen die Hallischen Sammlungen von 1718—69. unter dem Titel: ausführliche Berichte der evangelischen Missionsanstalten in Ostindien, seit 1770. ff. u. d. T.: neuere Geschichte der evangelischen u. s. w. — die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu Christi u. s. w., seit 1815. ff. — das Basler Magazin (Blumhardt) für die Geschichte der neuesten protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften, seit 1816. ff. — Wirthner's Monatsschrift für Bibelverbreitung und Missionen. 6 Jahrg. 1827. — und eben so mehrere Reisebeschreibungen und verschiedene englische Werke und Zeitschriften.

9. Statistik.

Vgl. Schleiermacher §. 95. §. 232. ff.

§. 77.

Die kirchliche Statistik tritt im Grunde schon aus dem rein historischen Gebiete heraus, indem sie den gegenwärtigen Zustand des kirchlichen Lebens in den verschiedenen christlichen Ländern darstellt. Da indessen die Gegenwart nie rein als solche, d. h. nie absolut stillstehend und abgeschlossen gefaßt werden kann, so ist auch das Verhältniß der Statistik zur Geschichte als ein fließendes anzusehen.

Die Gegenwart ist eigentlich nie für uns als solche vorhanden, sondern nur ein vom Verstande in einen Begriff gefaßtes, abstractes Product der Vergangenheit und der Zukunft, das Bild des vorüberfließenden Stromes mit dessen sich ewig verschlingenden Wellen. Indessen gibt es doch, im Vergleiche mit den heftig bewegten, Zeiten scheinbaren Stillstandes. Erstere sind am geeignetsten zur Bearbeitung einer Statistik*). Der Still-

*) S. Schleierm. §. 93.

stand ist aber nie zu lange wünschenswerth, damit sich nicht Stagnation erzeuge; und so kann also auch nur eine jedesmalige Statistik als historische Quelle für die Zukunft, nicht als ein für alle Zeiten abgeschlossenes Werk betrachtet werden. Die immer weitere Verbreitung des Christenthums in unsern Tagen läßt schon kein Abstecken der geographischen Grenzen nach außen hin zu, sondern stets muß das Bild vervollständigt, der Rahmen desselben erweitert werden. Aber auch im Innern der Kirche fehlt es nicht an gährendem Stoffe. Auf dem Gebiete der Lehre, der Verfassung, des Cultus bewegt sich fortwährend der Kampf der Geister. Vieles ist in der Umwandlung begriffen. Hier und da tritt auch Reaction ein. Das praktisch-christliche Leben äußert seinen Einfluß auf die sittlichen und politischen Verhältnisse, und diese wirken auf den religiösen Zustand der christlichen Völker zurück. Die Bibel verbreitet sich in tausend Zungen. Christliche Secten und Partheien entstehen und vergehen. Auch an Angriffen auf das positive Christenthum und an Versuchen, neue Religionen an dessen Stelle zu setzen, fehlt es nicht. Indessen geht das Gute seinen stillen, ruhigen Gang fort. Das Schul- und Erziehungs-, das Armenwesen sind Hauptgegenstände der Aufmerksamkeit und Thätigkeit unserer Zeit geworden. Die Confessionsunterschiede machen sich weniger geltend. Es gruppiren sich die Gleichgesinnten nach individuellen Richtungen und Stimmungen zu gemeinsamen Zwecken. Auch der römischen Kirche steht eine Krisis bevor. Die anglikanische ist darin begriffen. Alle diese Erscheinungen der Gegenwart erfordern nicht sowohl ein gelehrtes Studium aus Büchern, als ein Aufmerken auf die Zeit selbst und ein Leben in ihr. Wie im Politischen, so sind auch im Kirchlichen die Zeitungen und Blätter des Tages das Organ der Mittheilung, die Farbe der Parthei nicht verläugnend, der sie angehören. Nur aber der, der auf historischem Boden feststeht und die Gegenwart aus der Vergangenheit zu beurtheilen weiß, kann mit Nutzen die Tagsgeschichte studiren. Er wird sich auch von der blendendsten Journalistik der Aufklärungsparthei eben so wenig bethören, als von dem Geschrei der Dunkelmänner einschüchtern lassen, sondern im Stillen an seinem Theile das Bessere bereiten hel-

fen, das er als die Frucht des Kampfes in der fernen Zukunft ahnend begrüßt. Ohne historische Vorbildung aber und historischen Sinn wirkt das Studium der Tagsgeschichte mehr zerstreuend als sammelnd und ordnend auf den Geist, und befördert statt der Gründlichkeit nur die selbstgefällige Frivolität.

Stäudlin, C. F., kirchliche Geographie und Statistik. Tüb., 1804. Bd. II.*).

Kirchenzeitungen und kirchliche Journale.

Allgemeine Kirchenzeitung. Ein Archiv für die neueste Geschichte und Statistik der christlichen Kirche, nebst einer kirchenhistorischen und kirchenrechtlichen Urkundensammlung. Mit einem theol. Litteraturblatte. Herausgegeben von Ernst Zimmermann. Darmst., 1822. ff., nach dessen Tode von C. Zimmermann und K. G. Bretschneider seit 1832.

Evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengstenberg. Berlin, 1827. ff.

Neue allgemeine Kirchenzeitung zum Ausbaue der Kirche Christi. Herausgegeben von H. Stephani und G. M. Weber. Nürnberg, seit 1831.

Jahrbücher für Religion und Sitten oder für Kirchen-, Schul- und Armenwesen in der evangelisch-reformirten Schweiz. In Verbindung mit Mehrern herausgegeben von J. R. Steinmüller. Gallen, 1827.

Archives du Christianisme au 19me siècle. Paris, 1830. 8. 13me année.

Gazette évangélique de l'église chrétienne. Génève, seit 1833.

Le Semeur, Journal religieux, politique et littéraire. Paris, seit 1832.

Auch die übrigen politischen Zeitungen sind damit zu verbinden. Einiges findet sich auch in gelehrten Journalen zerstreut, z. B. die (freilich dürftigen) kirchengeschichtlichen Nachrichten in Beck's Repertorium, in dem Notizenblatte hinter der Predigerbibliothek u. s. w. Von den gelehrten kritischen Zeitschriften siehe unten in der Methodologie.

---

*) „Durch besondere Beschäftigung mit diesem Fache ist noch vieles zu leisten, sowohl was den Stoff anlangt, als was die Form." Schleierm. §. 245. — Ueber einzelne Länder hat uns jedoch die neuere Zeit dankenswerthe Darstellungen gegeben, z. B. Sack, K. H., Ansichten und Beobachtungen über Religion und Kirche in England. Berlin, 1818. Gemberg, F. L., die schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfassung. Hamb., 1828. Niemeyer, A. H., Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland. Halle, Bd I—III. 2 Aufl. 1822—25. Bd IV. Abthl. 1. 1825. Abthl. 2. 1826. Ueber den kirchlichen Zustand Nordamerika's, sowie über das Außereuropäische überhaupt sind die zahlreichen neuern Reisebeschreibungen und die Missionsberichte zu vergleichen. Vgl. Winer's Handbuch der theol. Litteratur unter Statistik S. 192. ff.

3. Von der systematischen Theologie.

Vgl. Schleiermacher §. 196. ff.

§. 78.

Unter der systematischen (dogmatischen, thetischen, akroamatischen) Theologie begreift man die wissenschaftliche, zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre, sowohl nach dem Glauben als nach dem daraus fließenden sittlichen Leben (Dogmatik und Moral). Was früher als eine Wissenschaft der christlichen Lehre angesehen und behandelt wurde, zerfiel hauptsächlich seit Danäus und Calixtus in zwei gesonderte Zweige, die jedoch nur als die verschiedenen Seiten des einen christlichen Lebens und in beständiger Beziehung auf einander zu betrachten sind.

Es ist schon früher gezeigt, wie das Christenthum in seiner historischen Erscheinung kein abgeschlossenes System darbietet. Der menschliche Geist aber, der überall nach Einheit strebt, hat auch hier versucht, die getrennt erscheinenden Vorstellungen auf eine ihnen zum Grunde liegende Einheit des Bewußtseins zurückzuführen. Dieses systematische Bestreben begegnete uns schon auf dem historischen Gebiete bei der biblischen Dogmatik und der damit leicht zu vereinigenden biblischen Moral. Eben so und noch leichter, als sich aus der Bibel (oder dem N. T. insbesondere) eine Art von System darstellen läßt, lassen sich die in den Bekenntnißschriften einer Parthei enthaltenen Lehrsätze in ein Ganzes zusammenstellen, wie uns die Symbolik gezeigt hat. Beide Arten von systematischer Darstellung halten sich aber innerhalb der historischen Grenzen, und sind der Statistik zu vergleichen, welche den Zustand der Kirche in einer gewissen Zeit abschildert. Anders verhält es sich nun aber mit der dogmatischen oder systematischen Theologie im engern Sinne des Wortes. Sie will nicht nur das, was sich geschichtlich ausgebildet hat, be-

richten, sondern zugleich die eigene Ueberzeugung dessen ausdrücken, der uns das System in Wort oder Schrift darlegt. Demnach sind biblische Dogmatik und Symbolik nur als historische Vorarbeiten für die eigentliche dogmatische Theologie im engern Sinne zu betrachten, die mit ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Gegenwart eine rein historische Wissenschaft zu sein aufhört, wie im folgenden Paragraphe noch besonders zu zeigen ist.

Eben deßhalb aber, weil es sich hier um ein System im engern Sinne des Wortes handelt, um ein Zurückführen des empirisch, historisch Gegebenen auf das Innere und auf ein Begründen desselben durch die Speculation, so wird die Trennung des Dogmatischen und Moralischen als zweier zwar zusammengehörender, aber doch auf verschiedenen Grundanlagen des Geistes beruhender Functionen um so nothwendiger sein.

Im Leben selbst erscheint die Religion, wie wir zu Anfange gesehen haben, nie in ihrer reinen Unmittelbarkeit als Sache des Gefühls, sondern immer zugleich unter der Form der Erkenntniß auf der einen, und unter der Form der Willensbestimmung und der sittlichen That auf der andern Seite. Jede positive Religion führt daher auch mehr oder weniger Grundsätze für das religiöse Wissen (Dogmen) und Grundsätze für das Handeln (Sittengebote) mit sich*). So ist es auch der Fall bei dem Christenthume. Ja, indem dieses nicht nur auf den Buchstaben von Glaubens- und Sittenvorschriften, sondern auf den Geist selbst zurückgeht, wie sich derselbe in dem Leben und der Person Christi geoffenbart hat, so wird schon in der oben geforderten Darstellung des Lebens Jesu sich die dogmatische und moralische Auffassung seines Wesens und seiner Lehre durchdringen müssen. Eben deßhalb haben wir es auch nicht für nothwendig gefunden, biblische Dogmatik und biblische Moral als getrennte Disciplinen aufzuführen (vgl. §. 58.). — Aehnlich verhält es sich mit der Symbolik. Die Begebenheit der Reformation war eine Lebensbewegung, keine Neuerung auf dem Gebiete der Wissenschaft allein; weßhalb

*) Daher auch der weitere und engere Sprachgebrauch des Wortes Religion (subjective und objective, entwickelte und unentwickelte Religion).

die Reinigung der Lehre auch unmittelbar die der sittlichen Principien nach sich zog, wie denn auch diese unmittelbar in die Symbole übergingen (vgl. den Artikel de magistratu u. s. w.). Auch sind nicht selten Sittenmandate und Glaubensgebote in den sogenannten Reformationsordnungen dieser Zeit gemischt.

Es ist daher auch, so viel wir wissen, noch Niemandem eingefallen, eine comparative Moral neben der comparativen Dogmatik gesondert zu behandeln; sondern wo man auf die Verschiedenheit der sittlichen Grundsätze, die sich im Protestantismus und Katholicismus geltend machen, aufmerksam machen zu müssen glaubte, geschah dieses bei der Darstellung der Symbolik selbst, als eine sich wie von selber ergebende Consequenz.

So nothwendig es nun aber auch ist, überall die Sachen erst im Leben und in ihrer concreten Unmittelbarkeit anzuschauen, damit nicht der dürre, abstracte Begriff über das Leben herrsche, so nothwendig ist denn doch auch wieder auf der andern Seite das Abziehen der Begriffe aus der Erscheinung im Leben und das Zurückführen dieser auf jene. Das letztere ist nun eben die Aufgabe der systematischen Theologie, deren Benennung es schon aussagt, daß man es hier nicht mehr, wie im Historischen, mit concreten Thatsachen, sondern mit einem Systeme, mithin mit abgezogenen, auf eine wissenschaftliche Einheit zurückzuführenden Vorstellungen zu thun habe. So wenig nun auch die Wechselwirkung religiöser Erkenntniß und religiöser Willensbestimmung auf einander geläugnet werden kann, so ist doch klar, daß die Zusammenstellung contemplativer und durch den Glauben unter sich verbundener Vorstellungen für die wissenschaftliche Thätigkeit etwas anderes, als ein Zusammenstellen von praktischen Grundsätzen, Maximen, Lebensvorschriften ist. Die eine Aufgabe lehnt sich, ihrer speculativen Seite oder doch wenigstens ihrem philosophischen Ausdrucke nach, an die Religionsphilosophie, die andere an die Ethik an*). Wo es also nicht sowohl auf Darstellung von etwas im Leben Vorhandenem oder auf praktische Geltendmachung von religiösen Wahrheiten (z. B. in Predigten), als vielmehr auf wissenschaftliche Bestimmungen

*) S. Schleierm. §. 226. Anm.

und Schärfe der Begriffe ankommt, wo überhaupt das reine Interesse der theologischen Schule vorwaltet, da wird auch die Trennung der Dogmatik von der Moral am meisten zu rechtfertigen, ja selbst zu fordern sein, wenn nicht eins um des andern willen zu kurz kommen soll. Letzteres war in Beziehung auf die Sittenlehre offenbar zu der Zeit der Fall, als man das Moralische bloß in dem usus practicus anhangsweise zur Dogmatik behandelte, wobei es gänzlich an einem Orte für die Entwickelung der ethischen Principien selbst fehlte, was doch immer nur höchst unvollkommen unter dem Abschnitte vom Gesetze gegeben werden konnte. Allein eben so wenig darf geläugnet werden, daß sich nach der erfolgten Trennung beider Disciplinen*) auch eine falsche Unabhängigkeit der Sittenlehre von der Dogmatik und ein verkehrter Eklekticismus geltend zu machen anfing**). Und wenn es daher der Ausgleichung dieser Einseitigkeiten wegen „wünschenswerth" sein kann, „daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache" ***), so ist diesem Wunsche in neuester Zeit auf eine jedenfalls beachtenswerthe Weise entsprochen worden.

Nitzsch, C. J., System der christlichen Lehre für akademische Vorlesungen. Bonn, 1829. 31.

a. Dogmatik.

Baumgarten-Crusius Einleitung in das Studium der Dogmatik. Lpz., 1820. Fischer, F., zur Einleitung in die Dogmatik der evangelisch-protestantischen Kirche. Tübingen, 1828. Mynster über den Begriff der christlichen Dogmatik (theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. Heft 3.).

§. 79.

Die christliche Dogmatik bildet den Mittelpunct der Theologie, indem in ihr die Resultate der exegetischen und historischen Forschung, in wiefern dieselben auf den Glauben

*) Schon vor Calixtus versuchte sie der reformirte Theolog Danäus. Siehe Nitzsch am angeführten Orte.

**) Schleierm. §. 227. 229.

***) Schleierm. §. 231.

der Christen Bezug haben, (kritisch beleuchtet und dialektisch gesichtet) zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden, und aus ihr wieder zum Theil die Grundsätze für die Sittenlehre und die praktische Theologie abgeleitet werden. Sie ist weder bloße Religionsphilosophie noch bloße Dogmengeschichte und eben so wenig bloße biblische oder bloße (symbolisch) kirchliche Dogmatik, sondern eine historisch-philosophische Wissenschaft, in welche die Resultate der speculativen, wie der exegetisch-geschichtlichen Forschung aufgenommen sind. Sie verlangt daher auch sowohl eine exegetisch-historische, als eine philosophische Vorbildung.

Schon der Sprachgebrauch, wonach „Theologie" und „Dogmatik" ehmals gleichbedeutende Begriffe waren, deutet auf eine Hegemonie dieser Wissenschaft im Verhältnisse zu den übrigen theologischen Disciplinen hin. In ihr ruht gleichsam der Schwerpunct der ganzen theologischen Wissenschaft *) und der Nerv des Ganzen. Auf sie zielen die exegetischen und historischen Studien ab, in wiefern sie theologische heißen wollen, und aus ihr fließen die moralischen und praktischen Grundsätze. Gleichwohl sind nicht Alle über den Umfang und die Bestimmung der Dogmatik einverstanden, indem die Einen (Döderlein, Herder, Bretschneider, Schleiermacher), wiewohl jeder wieder von ganz verschiedenen Gesichtspuncten aus, sie zu einer historischen, Andere wieder zu einer rein didaktischen, systematisch-speculativen Wissenschaft machen.

Diese Verschiedenheit hängt mit der verschiedenen Deutung des Wortes δόγμα im theologischen Sprachgebrauche zusammen, wiewohl wir zugeben, daß die Sache sich nicht nach dem Worte, sondern dieses nach der Sache zu richten habe, und daß das deutsche Wort Glaubenslehre vielleicht noch

*) Obwohl die Sittenlehre in Verbindung mit der Dogmatik die systematische Theologie bildet, so ist doch die erstere in einer gewissen Abhängigkeit von der letztern, in der sich das System am meisten concentrirt.

schicklicher zu einer adäquaten Bezeichnung des Begriffes gewählt würde. Nach dem biblischen Sprachgebrauche nämlich heißt *δόγμα* schlechthin Statut, Gebot (LXX für דָּת Dan. II, 13. VI, 9. Esth. III, 9., vgl. die Apokryphen z. B. 2 Makk. X, 8. Im N. T.: Luc. II, 1. Apostelgesch. XVI, 4. XVII, 7. Eph. II, 15. Col. II, 14. *)). Auch bei den Profanscribenten ist *δόγμα συνθεῖναι* häufig so viel als *νόμον θέσθαι, ψήφισμα διαγράψαι.* — *Δόγμα* heißt aber auch Meinung, placitum; *δόγματα* sind nach Hesychius sowohl *ζητήματα* als *προστάγματα.* Beiden Bedeutungen liegt ein Gemeinsames zum Grunde; denn was beschlossen wird, muß vernünftigermaßen auf einer richtigen Einsicht beruhen, und was richtig erkannt ist, das muß sich auch unter gegebenen Verhältnissen zum Gesetze für Andere erheben lassen **). Der Mittelbegriff aber zwischen Gebot und Meinung ist „Grundsatz;" und diesem entspricht *δόγμα* ganz vorzüglich, während für bloße Meinung lieber *δόκησις* gesagt wird. In der Bedeutung von unumstößlichen Grundwahrheiten, Axiomen, den vorübergehenden Launen, Gefühlen und Affecten entgegengesetzt, gebrauchen die Stoiker besonders das Wort *δόγμα*, wofür die Lateiner decretum sagen ***). An diesen Sprachgebrauch schließen sich großentheils die Kirchenväter an, obwohl keineswegs durchgängig †).

Je nachdem man nun in dem Worte *δόγμα* mehr den Begriff der schwankenden, vorübergehenden, flüchtigen und wechselnden Meinung oder den des beharrlichen Grundsatzes, der leitenden und stets bleibenden Wahrheit heraushebt, wird auch die Dogmatik wenigstens der Wortbedeutung nach zu einer (historischen)

*) Doch werden beide letztere Stellen von Andern anders gefaßt, z. B. von Chrysostomus, Theodoret und Winer. Vgl. dessen Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 3 Aufl. 1830. S. 178. Anm. 179.

**) Ganz ähnlich der deutsche Canzlei-Sprachgebrauch, wonach „erkennen" so viel heißt als „beschließen." Oder: „daran thut ihr unsere Meinung." So auch das lateinische placet.

***) Cf. Marcus Aurelius in libro ad se ips. II, 13. III, 16. Cic. acad. quaest. IV, 9. Seneca epp. 94. 95.

†) Vgl. Suicer thes. eccl. u. d. W., wo aber die Beispiele lange nicht vollständig gesammelt sind, und Nitzsch a. O. S. 29. ff.

Wissenschaft von den Lehrmeinungen oder zu einer (systematischen) von Glaubensgrundsätzen und Glaubenswahrheiten *).

So viel als Vorbereitung, um auf die Schleiermachersche Ansicht zu kommen, wonach die Dogmatik gleichfalls als eine historische Wissenschaft gefaßt und als: „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" **) definirt wird. Schon diese Definition zeigt, daß man die Schleiermachersche Ansicht sehr mißverstehen würde, wenn man glauben wollte, er mache die Dogmatik in dem Sinne zu einer historischen Wissenschaft, wie sie Einige allerdings dazu machen, daß sie nämlich nichts anderes als ein keckes Zusammenbrocken von verschiedenen, sich widersprechenden, zum Theil antiquirten Meinungen wäre, worüber man dann gelegentlich die Brühe eigener Weisheit laufen und das Ganze so zu einer Rumfordschen Suppe werden läßt, zu der zwar ein guter Magen gehört, die aber den Examinanden vor Hungersnoth schützt und Leib und Seele auf den Tag der Prüfung zusammenhält. Schon dieß, daß die geltende Lehre dargestellt werden soll, weist diese Mißdeutung ab. Aber freilich, was ist geltende Lehre? „Geltend heißt nach der einen Stelle***) die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird," oder nach einer andern †), „was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen." Allein wie viel hier in das Maß geht, läßt sich doch wohl schwerlich bestimmen; weßhalb auch Schleiermacher selbst zugibt, daß „die Grenzen nach Zeit und Umständen wei-

---

*) An das erstere dachte Herder (von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen §. 37.): „Dogmatik, selbst dem Begriffe ihres Namens nach, „ist nichts als eine Dogmengeschichte. Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen „Gebrauch zeigen, wie unterrichtend, wie heilsam!" (vgl. damit die Bretschneidersche Ansicht).

**) Darst. §. 97. 196. ff. der christliche Glaube. Bd I. S. 125.

***) Der christliche Glaube. Bd I. S. 127.

†) Darst. §. 196. Anm.

ter und enger gesteckt seien." Dem sei aber wie ihm wolle, so ist schon nach dieser Beschränkung die Dogmatik nicht mehr eine rein historische Wissenschaft, indem eine solche (wie die Dogmengeschichte) bloß geben müßte, was gegolten hat, und nicht das, was gilt. Sie tritt also mehr, wie Schleiermacher selber andeutet, in Analogie mit der Statistik, welche bereits auf der Grenze des Historischen steht. Nehmen wir aber noch andere Andeutungen Schleiermacher's hinzu, die namentlich, daß der Dogmatiker nicht bloß fremde, sondern eigene Ueberzeugung zu geben habe (§. 196.), und die, daß sogar eine Dogmatik „divinatorisch" sein müsse (§. 202.) und daß sie also aus der Gegenwart heraus ihren Blick eben sowohl auf die Zukunft, als auf die Vergangenheit richtet, mithin nicht nur darstellt, was eben gilt, sondern was mit Fug und Recht gelten soll*), so müssen wir, wenn nicht dem Sprachgebrauche Gewalt angethan werden soll, gegen die Bezeichnung des Historischen protestiren, und dieß um so mehr, als wir in der Sache selbst vollkommen mit dem verehrten Manne übereinstimmen. Denn auch damit sind wir vollkommen einverstanden, daß die Dogmatik von der andern Seite eben so wenig eine bloße Religionsphilosophie sein soll, sondern allerdings auf geschichtlicher Grundlage ruht und selbst ein Moment der geschichtlichen Entwickelung bildet, und daß somit eine bloße zusammenhängende Darstellung von subjectiven Religionsansichten eben so wenig den Namen einer Dogmatik verdiene, als jene rein objective Auseinanderlegung des geschichtlich gegebenen Stoffes**). Wir fassen demnach die Dogmatik weder als eine rein historische, noch als eine rein speculative Wissenschaft, sondern als eine philosophisch-historische oder historisch-philosophische, und schließen uns am liebsten an die Definition von Hase an***), wonach die Dogmatik

*) Dasselbe wird auch in Schleiermacher's christlichem Glauben (Bd I. S. 130.) mit deutlichen Worten gefordert, wenn „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre" als Werk und Aufgabe der Dogmatik und „ein kritisches Verfahren" als die Bedingung dazu angegeben wird.

**) Schleierm. Darst. §. 197.

***) Evangelische Dogmatik I. §. 2.

„eine Beziehung der Religion an sich zur Religion, wie sie im Christenthume und in dessen Darstellung durch die evangelische Kirche erscheint, ist," obwohl wir das Verhältniß lieber umgekehrt als eine Beziehung des biblisch und kirchlich Gegebenen auf die Religion an sich, wie sie in dem frommen Bewußtsein erscheint, ausdrücken möchten *).

Damit läßt sich nun auch, sowie mit der Hauptidee der Schleiermacherschen Ansicht, die Definition von de Wette vereinigen: „Darstellung des Christenthums im Verhältnisse zu einer Zeitbildung ist Dogmatik" **), indem sie beide Glieder in sich schließt, das Christenthum nämlich nach seiner über alle historische Bewegung hinausliegenden Idee als das Feste und das den geschichtlichen Einflüssen unterworfene Moment der Zeitbildung als das Bewegliche.

Andere Definitionen, wie die von Reinhard, Wegscheider, Tzschirner, sind doch in der That zu unbestimmt und allgemein, als daß sie eine schärfere Prüfung aushielten ***).

Verbindung der Apologetik und Polemik mit der Dogmatik.

Vgl. Schleiermacher §. 32 — 42.

§. 80.

Von der rein didaktischen Thätigkeit des Dogmatikers ist zwar die apologetische und polemische verschieden, jedoch wird jede Dogmatik auch apologetische und polemische Elemente enthalten. Die erstern werden neben den religionsphilosophischen Grundsätzen ganz vorzüglich in den Prolegomenen zur Dogmatik hervortreten, die letztern aber sich durch den ganzen Vortrag hindurchziehen.

---

*) Siehe meine Recension der Haseschen Dogmatik und Gnosis in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. Heft 2. S. 445. ff.

**) Dogmatik I. §. 60.

***) z. B. die des letztern: „Dogmatik ist die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren oder die wissenschaftliche Darstellung der im Christenthume enthaltenen Lehre von Gott und göttlichen Dingen."

Schon die alten Theologen unterschieden die akroamatische Theologie (Dogmatik) von der Polemik, Elenchtik. Die erstere umfaßte die loci communes, die letztere die sogenannten Controversen. Auch wurde die Apologetik häufig besonders, meist vom praktischen Bedürfnisse und Standpuncte aus, bearbeitet. Schleiermacher faßt nun die Polemik und Apologetik unter dem Namen der philosophischen Theologie zusammen, und stellt sie an die Spitze der ganzen theologischen Wissenschaft. Da wir nun von Schleiermacher darin abweichen, daß wir die Dogmatik nicht als historische, sondern als historisch-philosophische Wissenschaft betrachten und somit der Speculation einen größern Spielraum innerhalb der Dogmatik gestatten möchten, ohne diese deßhalb in Religionsphilosophie aufzulösen; so folgt von selbst, daß das, was Schleiermacher als philosophische Theologie ausgeschieden hat, nun innerhalb der Dogmatik selbst seinen Platz erhalten muß. Ja die philosophische Theologie bildet dann das eigentliche Ferment der Dogmatik, und Apologetik und Polemik sind der positive und negative Pol, an dem der elektrische Funke derselben zur Erscheinung kommt. Auch historisch läßt es sich nachweisen, wie sich eben erst an der Polemik und dann an der Apologetik die Dogmatik entwickelt hat (vgl. die Periodeneintheilung der Dogmengeschichte §. 68.); und noch jetzt wird von jedem, ehe er uns die christliche Glaubenslehre nach ihren einzelnen Bestandtheilen entwickelt, erwartet, daß er uns vor allem seine apologetische Grundansicht vom Christenthume entwickele, d. h. dessen Vorzüge im Allgemeinen ins Licht stelle, daß er uns seine Ansichten über den göttlichen Ursprung desselben, über Offenbarung, Inspiration u. s. w. mittheile, ehe er uns zumuthet, daß wir seine Dogmatik gehörig verstehen sollen. Aber auch selbst bei Behandlung der einzelnen Dogmen, wie z. B. bei der Lehre von der Person Christi, scheint es nothwendig, auf die Gegner des Christenthums, auf die Einwendungen gegen Reinheit des sittlichen Charakters Jesu und seiner Zwecke Rücksicht zu nehmen. Häufig kann dann die Apologetik selbst in Polemik übergehen. Die letztere aber wird sich in verschiedenen Formen durch die ganze Dogmatik durchziehen, indem sich keine lebendige Darlegung einer religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugung denken läßt, ohne fortwährende

Berücksichtigung des wirklichen oder auch nur des denkbaren Widerspruchs; namentlich wird, wie Schleiermacher selbst erinnert, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, der ein Hauptgegenstand der Polemik ist, auch in der Dogmatik berücksichtigt werden müssen.

Wollte man aber unter Apologetik und Polemik nicht sowohl die Ausübung der apologetischen *) und polemischen Thätigkeit selbst, als vielmehr die wissenschaftliche Darlegung der Grundsätze verstehen, nach welchen vertheidigt oder angegriffen werden soll, so würden diese Disciplinen dann zum Theil der Ethik, zum Theil der theologischen Technik, d. i. der praktischen Theologie anheimfallen **).

a. Apologetik.

§. 81.

Indem das Christenthum sich seiner allgemein religiösen Idee nach einerseits an die durch die Vernunft erkennbaren Bedürfnisse der sittlichen Menschennatur anschließt, andererseits aber auch wieder einen eigenthümlich positiven Charakter und eine besondere Dignität behauptet, so stellt sich für den Apologeten die doppelte Aufgabe, sowohl die Vernunftmäßigkeit und Moralität des Christenthums gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen, als auch seinen hohen Vorzug vor jeder andern wirklichen oder denkbaren Religion zu retten. Die Lösung der letztern Aufgabe läßt sich jedoch ohne Hinüberstreifen in das polemische Gebiet nicht denken.

Wenn Schleiermacher der Dogmatik die Möglichkeit Ungläubige zu bekehren abspricht, so hängt dieß mit seiner scharfen Trennung von Dogmatik und Apologetik zusammen. Wir geben zwar selbst zu, daß die Dogmatik zunächst für Christen

---

*) In dieser Hinsicht kann man Apologie und Apologetik unterscheiden.

**) Vgl. Danz S. 366. 440. Schleierm. §. 39—41.

gegeben wird, zweifeln aber nicht an dem Erfolge einer gründlichen dogmatischen Darstellung auch in Beziehung auf die Einwendungen der Gegner. Ja wir behaupten, daß Schleiermacher selbst den Beweis geliefert. Wären nur alle Dogmatiken in seinem oder einem verwandten Geiste vorgetragen und geschrieben worden, wie viele flache deistische Einwendungen gegen die Vernünftigkeit der christlichen Religion würden nie gewagt haben, laut zu werden! Mag nun aber die Apologetik als eine besondere, aber dann nichts desto weniger in den Bereich der dogmatischen Theologie gehörende Wissenschaft oder als bloße Einleitung in die Dogmatik behandelt werden und in einzelnen Parthieen derselben wieder hervortreten, so wird ihre Aufgabe immer die im Paragraphe bezeichnete doppelte bleiben. So hat es sich auch historisch gezeigt. Zuerst beseitigen die Apologeten die Einwürfe der Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit, die den Christen von verschiedenen Seiten her gemacht wurden. Dann aber geht, wie dieß auch bei physischen Kämpfen unvermeidlich ist, die Defensive allmählig in die Offensive über. Sie zeigen nun grade die Unvernünftigkeit des Heidenthums, die Unsittlichkeit ihres Cultus u. s. w., und erheben dagegen das Christenthum mit seinen Wundern und Weissagungen, mit seinen Beweisen des Geistes und der Kraft. Mit welchem Glücke, gilt hier nicht zu entscheiden. Die Art des Kampfes, die Form und Gestalt der Waffen ändert sich mit der Zeit und muß sich ändern, weil auch der Angriff anders geführt wird. Der Kampf selber aber ist noch der nämliche, obwohl er nicht nur gegen solche zu führen ist, die außerhalb der sichtbaren Gemeinde stehen, sondern auch gegen offene und versteckte Gegner innerhalb derselben. Gegen die, welche vom Standpuncte einer falschen Aufklärung aus das Christenthum als eine Art von feinerer oder gröberer Superstition betrachten, muß gezeigt werden, wie das Christenthum der ächten Vernunft nicht nur nicht widerspreche, sondern die geistige Bildung der Völker fördere u. s. w. Seltener möchten zwar die Gegner sein, welche den sittlichen Charakter des Christenthums und seines Stifters auf die Weise angreifen, wie es früher geschehen ist; jedoch erfordert auch schon der leiseste Zweifel an der absoluten Reinheit des

Beginnens eine apologetische Gegenwirkung (z. B. die Hypothese, daß Jesus hintennach seinen Plan geändert und Aehnliches). Die Anamartesie Christi ist ein dogmatischer locus, der aber auch wesentlich apologetisch zu behandeln ist *). Allein auch die zweite Aufgabe wird noch heute an den Apologeten gestellt. Gegen die nämlich, welche das Christenthum zwar als eine Sitten befördernde Religion zu schätzen vorgeben, es aber nicht höher oder wenigstens nicht so hoch über die übrigen positiven Religionen stellen, als ihm seiner Natur nach zukommt (Synkretisten, Indifferentisten), oder gegen die, welche an die Stelle desselben eine abstracte Vernunft- oder Naturreligion setzen wollen (Naturalisten, Deisten), muß sowohl der Vorzug des Christenthums vor allen uns bekannten positiven Religionen, als auch die Unmöglichkeit dargethan werden, als ob es je durch eine noch bessere positive Religion ersetzt oder durch die sogenannte natürliche Religion entbehrlich gemacht werden könnte. Diese Nachweisung der absoluten Bestimmung des Christenthums, Religion für alle Völker und alle Zeitalter zu sein, ist, wissenschaftlich ausgedrückt, eigentlich das, was man praktisch den Beweis der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums nennt. Es trifft diese Beweisführung, die übrigens keine rein mathematische sein kann, zum Theil mit den Bestimmungen über Offenbarung und Inspiration zusammen; auch muß sie noch andere in der Religionsphilosophie näher zu berichtigende Begriffe, wie die von Wundern und Weissagungen **), schon verarbeitet in sich aufnehmen; daher sie in enger Beziehung zur Religionsphilosophie steht, deren Aufgabe sie aber nicht von sich aus zu lösen, sondern auf deren Resultate sie sich zu berufen hat ***).

---

*) Vgl. Ullmann über die Unsündlichkeit Jesu in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1828. Hft 1. S. 3. ff., besonders abgedruckt. Hamburg, 1833.

**) Schleierm. §. 43. Anm.

***) Wie weit der sogenannte Wunder- und Weissagungsbeweis noch in der heutigen Apologetik seine Anwendung finde, kann hier nicht erörtert werden, sondern gehört in eine Kritik der Apologetik selbst. Die meisten Zweifler möchten sich wohl in dem Falle Rousseau's befinden, daß sie nicht sowohl à cause des miracles, als vielmehr malgré les miracles glau-

Zusatz. Es wäre ein großes Vorurtheil, wenn man glauben wollte, bloß der christliche Supranaturalismus sei zum Geschäfte des Apologeten berufen, und nicht auch der sogenannte Rationalismus. Vielmehr ist die eine Aufgabe der Apologetik, nämlich die Vernunftmäßigkeit des Christenthums gegen Nichtchristen zu vertheidigen, eine solche, die sich nur vom rationalen Standpuncte aus, der über allem Positiven zu nehmen ist, lösen läßt. Was aber den andern Theil derselben betrifft, zugleich die absolute religiöse Dignität des Christenthums (Wahrheit und Göttlichkeit desselben) zu erweisen, so wird sich freilich hier nach dem einen Systeme die Beweisart anders gestalten, als nach dem andern, was besonders in Anwendung des oben genannten Wunder- und Weissagungsbeweises heraustreten dürfte, zumal wenn wir unter Supranaturalismus den Positivismus verstehen (vgl. §. 26.); allein auch der wahre und eben deßhalb in seiner Art nicht minder supranaturale Rationalismus wird, nur durch andere d. h. durch innere Gründe bewogen, jene absolute Dignität ebenfalls anerkennen. Jener falsche, dem Naturalismus verschwisterte Rationalismus aber, dem das Christenthum nur einen relativen Vorzug vor Juden- und Heidenthum hat und nach welchem es eine immerhin unvollkommene Darstellung der wahren Vernunftreligion bleibt, wird allerdings in der Apologetik nur eine zweideutige Rolle spielen und dürfte leicht selbst Gegenstand der christlichen Apologetik werden; wiewohl auch hier mit blindem Eifern und Verdammen nichts gethan ist, und auch die unvollkommenere Form der Ueberzeugung von der hohen Würde des Christenthums dem besonnenen Apologeten immer noch einen willkommenen Anknüpfungspunct für das Höhere darbieten muß (Marc. XII, 34.).

---

ben möchten; und die Meisten der wahrhaft Gläubigen glauben wohl eher um Christi willen auch noch an die Wunder, als daß sie um dieser willen an Christum glaubten; und eben so geht ihnen erst die messianische Idee des A. T. in ihrer religiösen Anwendung auf, nachdem sie den neutestamentlichen und wirklichen Messias kennen gelernt haben. Trotz dieser Erscheinung aber muß doch in der Apologetik auf diese Wunderdinge Rücksicht genommen werden, wäre es auch mehr nur, um ein Hinderniß des Glaubens wegzuräumen, als um diesen damit zu fördern.

Ueberhaupt aber wird zur wissenschaftlichen Behandlung der Apologetik in unserer Zeit ein hoher Grad von philosophischer und theologischer Bildung erfordert, der denen oft abgeht, die sich dazu berufen glauben. Nicht nur historische Kenntniß des Christenthums und solide Bibelkenntniß, sondern auch eine genaue Kenntniß der übrigen positiven Religionen, Einsicht in die letzten Gründe der verschiedenen philosophischen Systeme, feine Beobachtung des menschlichen Herzens, der Zeit und ihrer Bedürfnisse, sowie auch endlich eine mehr als oberflächliche Bekanntschaft mit allen bisherigen Einwürfen gegen das Christenthum und den apologetischen Leistungen, ja sogar ein reiches Maß von Divinationsgabe gehört hierher *). Aecht wissenschaftlich betrieben, ist aber auch die christliche Apologetik, die in einem gewissen Grade alle theologischen Disciplinen in sich aufnimmt und zu ihrem Gebrauche verwendet, eine der ansprechendsten und lohnendsten Wissenschaften, erfüllend den Beruf: ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν (1 Petr. III, 15. 16.).

Litteratur der Apologetik **).

Rösselt, J. A., Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Halle, 1766. 4 Aufl. 1774. 5 Aufl. 1784. erste Hälfte.

---

*) Vgl. Schleiermacher §. 53.

**) Die ältern Apologeten Melito von Sardes, Miltiades, Justin d. Märt., Tatian, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Cyprian, Minucius Felix, Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Cyrillus von Alexandrien, Gregor von Nazianz u. s. w. sind in der Kirchengeschichte und Patristik zu nennen. An diese schließen sich im Mittelalter die Schriften des Agobardus von Lyon, Marsilius Ficinus, J. L. Vives an. Nach der Reformation: H. Grotius (de veritate rel. christ. L. B. 1627., öfter herausg. und übersetzt. Neueste Ausg. von Bergmann. Lugd. Bat. 1831.), †Blaise Pascal (Pensées. Par., 1669. und öfter wieder aufgelegt. Stereotypausgabe von Voltaire u. Diderot), Locke (1695. 1733.), Stackhouse (Werth der christl. Rel. Lond., 1733. A. d. Engl. Gött., 1759.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangl. Geschichte. Aus dem Engl. übers. von Dav. Bruhn mit einer Vorrede Baumgarten's. Berlin u. Lpz., 1750. Thl I. u. Thl II. Bd 1. 2., fortgesetzt von Dav. Heilman. Berlin u. Lpz., 1750. 51. Thl II. Bd 3. 4.), Abbadie (traité de la vérité de la relig. chrét. N. ed.

Leß, G., Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. Bremen, 1768. 5 Aufl. Göttingen, 1785.

Jerusalem, J. F. W., Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschweig, 1773—79. Bd. II. — fortgesetzte Betrachtungen. Ebendas., 1792. 93.

Haller, A. von, Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern, 1775—77. 2 Aufl. 1778. Bd. III.

Kleuker, J. F., neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt. Riga, 1787—94. Bd. IV.

Paley, W., Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum. Nach der dritten englischen Ausgabe mit Vorrede von J. A. Nösselt. Lpz., 1797. Bd. II.

† Chateaubriand, F. A., le génie du Christianisme ou beautés de la religion chrétienne. Par., 1802. Voll. IV. *).

Hensler, Ch. G., die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt. Hamburg, 1803.

Franke, G. S., Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion. Altona, 1817.

Planck, G. J., über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Göttingen, 1821. (womit zu vergleichen J. S. Vater's Sendschreiben an Planck über den historischen Beweis u. s. w. 1822.).

Stein, K. W., die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. Lpz., 1824.

Erskine, Thom., Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion. Nach der 5 Aufl. aus dem Engl. von G. W. Leonhardi. Lpz., 1825.

Sack, K. H., christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs. Hamburg, 1829.

1763. Aus d. Franz. von J. H. von Hahn. Karlsr., 1776. Thl I. Bd 1.), A. F. W. Sack (vertheidigter Glaube d. Christen. Berlin, 2 Aufl. 1773.), Addison (Entw. d. Wahrheiten der christl. Rel. A. d. Franz. übers. Hamb. u. Lpz., 1782.), Lilienthal (die gute Sache der — göttlichen Offenbarung. Königsb., 1750—82. Bd. XVI. 2 Aufl. von Bd I—VII. 1760—63.).

*) Eine mehr declamatorische als wissenschaftliche Apologie nicht sowohl des Christenthums, als des Katholicismus. Aus dem Franz. übersetzt und mit berichtigenden Anmerkungen begleitet von K. Venturini. Münster, 1803. 04.

Steubel, J. Ch. F., Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum. Auch als Anhang zu den dogmatischen Vorlesungen. Tübingen, 1830.

Geschichtlich: Tzschirner, H. G., Geschichte der Apologetik oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt ward (mit Vorrede von F. V. Reinhard). Lpz., 1805. Thl I.

β. Polemik und Irenik.

Vgl. Schleiermacher §. 52—62.

§. 82.

Die Polemik, im weitern (und formalen) Sinne des Wortes, ist gegen alles Krankhafte gerichtet, was innerhalb der Kirche und der theologischen Wissenschaft zum Vorschein kommt; ja, sie kann sich sogar auch nach außen hin in Verbindung mit der Apologetik geltend machen. In wiefern aber (nach protestantischer Ansicht) die Idee des Christenthums geschichtlich am reinsten in der evangelisch-protestantischen Kirche ausgebildet ist, so ist die Aufgabe der kirchlichen Polemik im engern Sinne des Wortes die, den protestantischen Lehrbegriff in seiner relativen Wahrheit gegen die Lehre anderer geschichtlich bestehender Kirchengemeinschaften, namentlich gegen das römisch-katholische Princip einerseits und gegen das separatistisch-sectirische andererseits, ins Licht zu setzen. Die historisch-materiale Grundlage dieses Geschäftes ist die Symbolik (comparative Dogmatik*)).

Kampf (πόλεμος) ist die Bedingung des Lebens und selbst in der Theologie unvermeidlich. Ja, der Kampf ist hier ein doppelter, nicht nur der wissenschaftlichen Ansicht, sondern

*) Vgl. oben §. 70. 71.

auch der religiösen Ueberzeugung, und grade in letzterer Hinsicht oft am heftigsten und bewegtesten. Es läßt sich nun allerdings im Allgemeinen eine Theorie denken, wie dieser Kampf überhaupt auf dem theologischen Gebiete zu führen sei, damit weder der Wahrheit noch der Liebe, welche das Christenthum beide gleichmäßig fordert (ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ Eph. IV, 15.), etwas vergeben, vielmehr die Reinheit des theologischen Charakters über dem Kampfe bewahrt werde. Eine solche Theorie würde unstreitig in die Ethik, oder, auf die klerikalischen Zwecke beschränkt, auch in die Pastoraltheologie zu verweisen sein. Die Anwendung derselben aber, d. h. eben die rechte und geschickte Bekämpfung entgegenstehender Meinungen und Systeme wird auch in der Dogmatik, wie in jeder andern Wissenschaft sichtbar werden müssen.

Man nimmt aber das Wort „Polemik" nach dem theologischen Sprachgebrauche auch in einem engern Sinne und versteht darunter denjenigen Kampf, der nicht sowohl im Interesse des Einzelnen oder der Schule, als vielmehr im Interesse der Kirche geführt wird. Richtet sich dieser Kampf nach außen, so fällt er bereits in die Apologetik, die auch ihr polemisches Element hat; ist er aber nach innen gerichtet, so gehört er der Polemik im engsten Sinne des Wortes an*). Unter dem „nach innen" kann man dann freilich auch wieder ein Weiteres oder ein Engeres verstehen, in wiefern man unter der Kirche entweder die ganze christliche Kirche oder die einzelne Kirchenparthei versteht. Im letztern Falle würde der Kampf gegen den Katholicismus der eigentlichen Polemik, im erstern der apologetischen Thätigkeit angehören, welche sich „gegen den Vorwurf der Corruption zu vertheidigen hat"**).

Verstehen wir nun, dem gewöhnlichsten Sprachgebrauche gemäß***), unter der Polemik eben jene von dem nöthigen Widerspruche begleitete Rücksichtnahme auf das, was nicht der Lehre unserer Kirchenparthei angehört, so ist klar, daß die Pole-

---

*) Schleierm. §. 41.

**) Schleierm. §. 52.

***) Daß dieß nämlich der „weit gewöhnlichere" sei, gibt auch Schleiermacher zu, obwohl er nicht ganz damit übereinstimmt. S. §. 41. Anm.

mik in diesem Sinne nothwendig mit der Dogmatik zu verbinden ist. Wie man nämlich einer Dogmatik durchweg ihre Grundansicht vom Christenthume und somit ihr apologetisches Princip ansehen soll, eben so soll sich in ihr auch der Charakter der Kirchengemeinschaft, welcher der betreffende Dogmatiker angehört, aussprechen *). Bloß darin unterscheidet sich der protestantisch-polemische Standpunct aufs bestimmteste von dem christlich-apologetischen, daß, während er hier ein absolut Wahres (die Idee des Christenthums) gegen widerchristlichen Einwand vertheidigt, er dort vielmehr nur ein relativ Wahres gegen ein Anderes geltend macht, das ihm noch weiter von dem christlichen Ideale, wonach die Wissenschaft strebt, entfernt scheint. Denn den „protestantischen Lehrbegriff," wie er historisch documentirt in den symbolischen Büchern vor uns liegt, als „allein selig machende Wahrheit" vertheidigen zu wollen, wäre dem Princip des Protestantismus selbst am meisten zuwider. Außer dem Gegensatze des Katholicismus ist aber eben so der des Separatismus **) oder derjenigen Kirchenpartheien zu berücksichtigen, die bereits oben in der Symbolik (§. 70.) bezeichnet worden sind; wie denn auch dort überhaupt das in einander Uebergehen der comparativen Dogmatik und der Polemik nachgewiesen ist.

Außer der Polemik pflegen die Meisten auch noch die Irenik (Henotik) als eine besondere Wissenschaft aufzuführen ***). Allein da eben nur aus tüchtigem Kampfe die wahre Einigung hervorgehen kann, so muß die Frucht der Irenik schon in der Polemik verschlossen sein, wie der süße Kern in der herben Schale. Gibt es nämlich wirklich über den Gegensätzen, wie weit sie sich historisch herausgestellt haben, ein Drittes, in welchem sie sich vereinigen sollen, so kann diese gewünschte und geahnete Vereinigung nur dann erwartet werden, wenn die Gegensätze selbst vollkommen begriffen, verdaut, ver-

*) Schleierm. §. 212. 217.

**) Schleierm. §. 57.

***) Vgl. Danz §. 85., welcher jedoch bemerkt, „daß sie nicht sowohl eine besondere Wissenschaft, als vielmehr nur eine besondere Behandlungsart der Streittheologie sei."

arbeitet, erdauert und erwogen sind, wie sich dieß, obwohl auch hier unter heftigen Reactionen, an der Union zwischen den Lutheranern und Reformirten gezeigt hat. Jedenfalls verdient ein gutmüthiges Vertauschen der Unterschiede und willkürliches Abstumpfen der Schärfen, was immer nur ein palliativisches Heilmittel bleibt, keineswegs den Namen einer Wissenschaft*), während es hingegen der letztern allerdings würdig ist, die Fingerzeige zur wahren und gründlichen Einigung zu geben.

Zur Litteratur der Polemik und Irenik **).

Planck, G. J., über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheien. Tübingen, 1803.

Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Göttingen, 1809.

Marheinecke, Ph., über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, in Briefen an Planck. Heidelberg, 1810.

Schuderoff, J., über allgemeine Union der christlichen Bekenntnisse. Neustadt, 1829. (aus dessen Jahrbüchern abgedruckt).

Fels, J. M., die kirchliche Trennung der Confessionen im Bunde mit religiöser Vereinigung der Gemüther in paritätischen Staaten. St. Gallen, 1829.***).

Dogmatische Methode.

§. 83.

Von der Anordnung des dogmatischen Stoffes ist die Behandlung zum Theil selbst abhängig, und mehr oder weniger wird sich in ihr das System des Dogmatikers kund

---

*) Schleierm. §. 197. Anm.

**) Mehreres hierher Gehörige s. oben unter der Litteratur der Symbolik. Von ältern Werken ist allenfalls zu erinnern an Walch, J. G., Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit. Jena, 1752. und an die Schriften von Buddeus, Gerdes, Stapfer, Mosheim, Wyttenbach, Gruner u. s. w.

***) Schriften, die Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformirten betreffend, gehören bereits der Geschichte an, und werden deßhalb hier übergangen.

geben. Die altherkömmliche Localmethode ist daher nicht nur verschieden modificirt, sondern auch theils durch andere Eintheilungen ersetzt, theils mit ihnen combinirt worden.

Daß die Stellung und Anordnung der Materien in Beziehung auf die Sache selbst nicht gleichgültig sei, wird jeder zugeben, der eine Idee von System hat. Was die verschiedenen Methoden selbst betrifft, so hat die Geschichte der Dogmatik und die Einleitung zur letztern darüber ein Weiteres zu sagen. Die Localmethode ist besonders seit Melanchthon in der lutherischen Kirche eingeführt worden, allein schon er befolgte in der erstern Ausgabe der loci eine andere Anordnung als in der spätern. In der reformirten Kirche wurden hier und da andere Eintheilungsgründe gesucht und geltend gemacht. So die Bundesmethode (**method. foederalis**) von Coccejus und Witsius im 17 Jahrhunderte, an welche sich unter den Neuern zum Theil Augusti angeschlossen hat; die Eintheilung nach den Personen der Trinität (**methodus oeconomica**) von Melchior Leydecker im 17 Jahrhunderte, dem unter den Neuern Marheinecke in seiner Dogmatik, Schirmer (die bibl. Dogmatik ꝛc.) und Rosenkranz in seiner Encyklopädie gefolgt sind. Eigenthümlich ist endlich Schleiermacher's Eintheilung, dessen Dogmatik in zwei Haupttheile zerfällt, deren ersterer „das fromme Abhängigkeitsgefühl ohne Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen der eigenen Unfähigkeit und der mitgetheilten Fähigkeit" betrachtet, der letztere aber diesen Gegensatz wesentlich berücksichtigt. Es bedarf wohl keiner genauern Nachweisung, wie sich schon in diesen verschiedenen Eintheilungen die dogmatische Richtung derer, die sie befolgen, ausspricht; so die scholastisch-speculative bei Marheinecke und den übrigen Schülern Hegel's, die vorwaltend nach dem paulinisch-augustinischen Tropus gestaltete religiös-christliche bei Schleiermacher. Wir wollen im Folgenden versuchen, eine Eintheilung der **loci dogmatici** zu geben, welche im Zusammenhange mit unserer oben gegebenen Definition von Dogmatik durchweg das Verhältniß der Religion an sich zu der positiv-christlichen berücksichtigen soll.

18*

§. 84.

Theologie und Anthropologie.

Da alle Religion auf dem Verhältnisse des sich bewußten Endlichen zu dem sich bewußten Unendlichen, mithin des Menschen zu Gott beruht, so ist klar, daß schon die beiden Glieder, welche dieses Verhältniß bilden, Gott und der Mensch Gegenstand der dogmatischen Behandlung werden. Derjenige Zweig, der von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zur Welt handelt, heißt Theologie im engern Sinne des Wortes; der, welcher sich mit der Betrachtung der religiösen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen beschäftigt, Anthropologie. Beide lassen sich bis auf einen gewissen Grad auch ohne specielle Berücksichtigung des positiv = Christlichen behandeln, obwohl sie erst durch das letztere ihre Ergänzung und Vollendung erhalten. Beide müssen daher zweimal im Systeme vorkommen, einmal auf das Christliche hinleitend und das anderemal vom Christlichen ausgehend und durch dasselbe wesentlich bestimmt.

In der That haben es Einige, z. B. Stäudlin, versucht, das Ganze der Dogmatik in den beiden Stücken von Gott und dem Menschen zu befassen. Allein dieß verstößt gegen den eigenthümlichen Charakter des Christenthums. Da nämlich dieser eben darin besteht, daß die Person Christi als historische Erscheinung in der Menschheit den lebendigen Mittelpunct des Ganzen bildet, so kann die Christologie, die in einer christlichen Dogmatik nicht fehlen darf, unmöglich so vertheilt werden, daß von Christi Göttlichem (dem Logos) in der Theologie und von seinem Menschlichen in der Anthropologie geredet würde. Grade das Ineinssein des Göttlichen

und Menschlichen, die Idee des θεάνθρωπος muß ja ihren Ort finden. Nun aber darf die Christologie, welche den Mittelpunct des ganzen Systems bilden soll, auch wieder nicht an die Spitze gestellt werden; sondern soll sie recht gefaßt und begriffen werden, so muß ihr nothwendig die Lehre von Gott und vom Menschen vorangehen. Aber auch nicht so, daß diese beiden Hauptstücke ganz bis an das Ende behandelt werden, ehe noch von Christo gehandelt ist. Darin scheinen die meisten Dogmatiker zu fehlen, welche z. B. in der Theologie die Trinitätslehre behandeln, ehe die Christologie an die Reihe gekommen, und welche in der Anthropologie schon die Lehre von der Unsterblichkeit aufs Reine bringen wollen, ehe sie uns den gezeigt haben, der die Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat. Vielmehr sollte unseres Dafürhaltens Theologie und Anthropologie zweimal im Systeme vorkommen, einmal auf die Christologie hinweisend, in der Gestalt der sogenannten articuli mixti, und dann von ihr ausgehend und durch sie bestimmt, in der Gestalt der articuli puri. Offenbar nämlich läßt sich das religiöse Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen und die Lehre von beiden im Allgemeinen auffassen, noch ohne specielle Rücksicht auf das eigenthümlich Christliche. Dabei wird freilich das Speculative vorwalten und die Religionsphilosophie wird hier häufig in die Dogmatik hineinlaufen; obwohl auch hier schon das positiv Gegebene (Biblische) in seiner objectiven Gestalt zu berücksichtigen ist. So können die Aussprüche Jesu, rein als Lehre gefaßt, selbst mit normativer Dignität vorwalten; allein das subjectiv Innerliche, Dynamische, was von dem lebendigen Christusglauben ausgeht, muß hier noch als ein erst zu Erörterndes zurückgehalten werden. So läßt sich, um es an einem Beispiele zu zeigen, die Lehre von Gott, von der Schöpfung und Erhaltung, Vorsehung und Weltregierung von einem allgemein rational-biblischen Standpuncte aus behandeln, noch ohne Rücksicht darauf, wie diese Dinge dem gläubigen Christen erscheinen, d. h. nicht nur dem Christen, der die Lehre Jesu für weise und gut hält, sondern der in die Gemeinschaft seines Geistes und Lebens aufgenommen ist. Wenn es nämlich gewiß ist, daß dieser weder der Beweise für das Dasein Gottes, da er im Sohne den Vater schaut

(Joh. XII, 45.), noch einer Theodicee bedarf, da er weiß, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen" (Röm. VIII, 28.), und da ihm in der Thatsache der Erlösung das Räthsel der Welt in Beziehung auf das Böse factisch gelöst ist, so muß doch der Versuch gemacht werden, vom Standpuncte des natürlichen Menschen aus den einen Theil des gebrochenen Ringes zu construiren, wäre es auch nur, um sich von der Unzulänglichkeit der Speculation, wo sie nicht von dem durch das Christenthum bestimmten Gefühle befruchtet ist, Rechenschaft zu geben *). Ist dann der forschende Blick auf Christum hingerichtet und zur Quelle geführt worden, dann wird er gern, nachdem er sich hier gestärkt, noch einmal auf die durchlaufenen Gebiete zurückkehren; dann wird er noch einmal den Menschen, noch einmal Gott im christlichen Lichte sehen wollen. Bei der Anthropologie ist es nun wirklich zum Theil der Fall, daß man den einen Theil derselben (den sogenannten Stand der Unschuld und den der Sünde) vor der Christologie, den andern (den von der Gnade) nach derselben behandelt; nur daß man die Benennung „Anthropologie" nicht auch gewöhnlich auf den letztern Punct ausdehnt. In Beziehung auf die Theologie ist ein Anfang zu dieser Trennung gemacht, indem Schleiermacher und Hase den Artikel von der Dreieinigkeit mit Recht ans Ende des Systems gebracht haben; denn was soll uns diese vor der persönlichen Bekanntschaft mit Christo, was soll uns eine Lehre vom heiligen Geiste, ehe wir die Gemeinde kennen, in der er wirkt, und den Stifter derselben? Allein auch die Lehre

*) Es nähert sich dieser Vorschlag allerdings wieder der ehemaligen Behandlung der „natürlichen Religion" vor der „geoffenbarten," allein mit dem Unterschiede, daß der Begriff des Natürlichen und Geoffenbarten hier anders (mehr innerlich) gefaßt wird, und daß beide Theile in eine lebendigere Beziehung zu einander gesetzt werden. — In der Hauptsache ist auch die hier vorgeschlagene Eintheilung von der Schleiermacherschen nicht sehr entfernt; nur daß wir statt des von ihm bezeichneten Gegensatzes selbst vielmehr die Lösung desselben zur Grenze beider Gebiete machen. Dabei braucht es dann auch nicht der unbequemen Zersplitterung der Eigenschaften Gottes, welche an beiden Orten zusammen bleiben können.

von der Prädestination (Gnadenwahl) kann erst dann für uns einen Sinn haben, in Beziehung nämlich auf die Verwirklichung der Erlösung in der Zeit (nach der Deutung Schleiermacher's), nachdem sich der Plan der göttlichen Welterbarmung in Christo bereits in seiner ganzen Herrlichkeit und Milde vor unsern Augen entfaltet hat, und nachdem jeder Schein von türkischem Fatalismus, jede Spur von absoluter Verwerfung entfernt ist.

§. 85.

Christologie und Soterologie.

Da das religiöse Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, der christlichen Lehre zufolge, einzig und auf eigenthümliche Weise durch Jesus Christus vermittelt wird, so muß die Lehre von dessen Person und Werk (Christologie und Soterologie) nicht nur einen wesentlichen Theil, sondern recht eigentlich den Mittelpunct der christlichen Dogmatik bilden, auf den alles hinweist und von dem alles wieder ausgeht.

Dieß geht aus dem Obigen hervor. Die christliche Dogmatik als solche kennt nicht bloß eine **doctrina Christi**, sondern eine **doctrina de Christo**; und das Eigenthümliche des Christenthums als positiver Religion, sein Offenbarungsmoment besteht eben nicht allein in der Vortrefflichkeit der Lehre als solcher, sondern in der geschichtlichen Thatsache von dem Dagewesensein eines Individuums, in welchem das Gottesbewußtsein rein und ungetrübt und auf eine solche Weise gelebt hat, wie in keinem andern; so daß also auch jeder nur durch geistige Lebensgemeinschaft mit diesem Einen das Heil erlangt, nach der strebt. Durch das specielle Anschließen an diese Lebens nung, als an ein Geschichtliches, unterscheidet sich die Do wesentlich von der Religionsphilosophie; wie denn eben

hier der wesentlichste Unterschied zwischen der allgemeinen und der christlichen Sittenlehre (s. unten) zu suchen ist. Wenn daher die Religionsphilosophie in den beiden Theilen der Theologie und Anthropologie vorwaltet, so wird sie hier am meisten zurücktreten müssen und sich mehr nur anknüpfend und ergänzend zu verhalten haben, wenn nicht eine falsche, doketische Gnosis entstehen soll, die in der Behandlung des Christologischen eben so zu meiden, als der das Christenthum seiner Eigenthümlichkeit entkleidende jüdische Ebionitismus.

Rücksichtlich des Sprachgebrauches ist anzumerken, daß unter Christologie die Lehre von der eigenthümlichen religiös-sittlichen Persönlichkeit Christi zu verstehen ist, wobei denn sowohl das in Betracht kommt, was er mit uns Allen gemein hat (menschliche Natur), als das, worin er sich als der Einzige in seiner Art von der Gattung unterscheidet, die ihm persönlich zukommende religiöse Dignität (ideale = göttliche Natur). Unter Soterologie versteht man dagegen die Lehre von seinem Amte, was er der Menschheit als σωτήρ geworden; welches Amt, in wiefern es die lehrende, erlösende und beseligende Thätigkeit in sich schließt, sich in die drei Aemter (munera) des Propheten, Hohenpriesters und Königs theilen läßt.

§. 86.

Heilslehre (Soteriologie).

In wiefern nun der Mensch das ihm in Christo angebotene Heil sich subjectiv aneignen und in seine Natur verwandeln soll, so wird diese unter dem Einflusse des heiligen (christlichen) Geistes sich fortwährend realisirende Gemeinschaft des Menschen mit Gott wieder einer besondern dogmatischen Betrachtung unterliegen, welche als die Lehre vom Heile die Ergänzung zu der in dem ersten Theile der Anthropologie behandelten Lehre von der Sünde bildet. Da sich nun aber dieser religiös-sittliche Proceß nur in der Gemeinschaft der Gläubigen vollendet und das christliche Leben des Einzelnen

durch die positiven Institute dieser Gemeinschaft unterstützt und gefördert wird, so ist auch die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln (dem Worte Gottes und den Sacramenten) hierher zu ziehen.

Es ist oben (§. 84.) gezeigt, wie die Anthropologie, die gewöhnlich mit der Lehre von der Sünde und deren Folgen abgebrochen wird, in der Lehre vom Heile ihre Ergänzung finden soll *). Der hier bezeichnete Abschnitt ist indessen nicht rein anthropologisch, sondern in wiefern „die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders" (dogmatisch gesprochen) als ein fortgesetztes Werk Christi gedacht wird, gehört solches mit in die weitere Entwickelung der Lehre vom königlichen Amte, und wir erhalten hier somit eine Ergänzung zur Christologie und Soterologie. In wieweit dann ferner die Wirksamkeit des heiligen Geistes grade hier am schicklichsten zur Sprache kommt, so bildet der locus de Spiritu Sancto, der wohl am passendsten in Verbindung mit der Lehre von der Kirche behandelt wird, die Ergänzung zur Theologie und einen annähernden Beitrag zu der später erst ganz zu vollendenden Trinitätslehre.

§. 87.

Eschatologie.

In wiefern sich endlich das Werk Christi oder — noch allgemeiner — das Werk der göttlichen Menschenerziehung unter dem Einflusse des Christenthums nicht in dieser Zeit vollendet, sondern seiner Idee nach in die Ewigkeit er-

*) In der Bezeichnung dieser Lehre ist die Terminologie schwankend. Soteriologie (σωτηρία), zu unterscheiden von der Soterologie (σωτήρ), umfaßt zunächst bloß die Lehre von der Erlösung. In wiefern man nun streng zwischen den verschiedenen Momenten derselben (Rechtfertigung und Heiligung) trennt, so können sich wieder eigene Benennungen bilden, die als ordo salutis erscheinen. Wie schwer es indessen ist, hier alles zu spalten, was im Grunde als Ein großer, geistiger Lebensact zu fassen, muß in der Dogmatik selbst gezeigt werden.

streckt, mithin die letzte Bestimmung des Menschen über diese Erde hinausliegend gedacht wird: so müssen zuletzt auch die eigenthümlichen Erwartungen und Hoffnungen des Christen über die Zukunft in dem dogmatischen Lehrgebäude ihre Stelle finden. Dieß geschieht in der Lehre von den sogenannten letzten Dingen (**de novissimis**) oder der **Eschatologie**.

Diese ganze Lehre steht auf dem doppelten Boden des historisch=Christlichen und des allgemein Religiösen, und ist in der steten Beziehung beider auf einander zu behandeln. Einmal ist die Lehre, wie sie dogmatisch ausgearbeitet vor uns liegt, in ihrer geschichtlichen Wurzel zu fassen und auf die Verheißungen von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und auf die daran sich hängenden messianisch=chiliastischen Erwartungen der ersten Zeit zurückzuführen, wo dann das Bildliche und Mythische an seinen Ort zu stellen, die Idee selbst aber als der ewige Kern aus der zeitlichen Schale herauszulösen ist. Die Eschatologie hat aber auch unstreitig einen allgemein menschlichen Boden, indem die Lehre von der Unsterblichkeit zu den articulis mixtis gehört. Auf dieses Allgemeine in der Menschenbrust, diesen consensus gentium muß in dem ersten Theile der Anthropologie bereits hingewiesen werden. Nur aber darf sich die christliche Eschatologie selbst nicht in eine abstract=philosophische Unsterblichkeitslehre auflösen wollen. Vielmehr ist hier der Ort, zu zeigen, wie das künftige Schicksal des Menschen schon in dem ewigen Leben, das ihm bereits hier durch den Glauben an den Menschensohn aufgeht, eingeschlossen ist, und wie die Stelle, die er im Himmelreiche einnimmt, ganz eigentlich von der mehr oder weniger lebendigen Beziehung seines jetzigen Lebens auf das Leben Christi abhängig ist. Die Vollendung der eigenen Seligkeit ist an den völligen Sieg des Reiches Gottes geknüpft, weßhalb die Todtenauferstehung und das Weltgericht, zusammengehalten mit dem Weltende, den großen Rahmen bilden, innerhalb dessen die Bilder des Todes und der Vergänglichkeit mit den subjectiven Hoffnungen von Wiedersehen und ewigem Leben auf großartige Weise eingeschlossen sind, ohne daß uns vergönnt wäre, sie im Ein-

zelnen zu vollziehen; wie denn auch *Schleiermacher* diese Lehrstücke bedeutsam die *prophetischen* genannt hat*).

§. 88.

Alles Uebrige, was das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit und somit das unmittelbar religiöse Leben nicht berührt, sondern vielmehr der rein speculativen Metaphysik oder der mythologischen Naturbetrachtung oder der dichterischen Einkleidung angehört, kann nur von untergeordnetem Werthe für die Dogmatik sein. Dahin gehört die dialektische Außenseite der Trinitätslehre, der größte Theil der Kosmogonie und Kosmologie, die physische Anthropologie, die Angelologie und Dämonologie, sowie auch Mehreres aus der eben berührten Eschatologie.

Es gibt eine Betrachtung der göttlichen Dinge *an sich* und eine in ihrer Beziehung *auf uns*. Ob die erstere überhaupt möglich, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls gehört sie in das Gebiet der metaphysischen Speculation, in das zwar auch die Dogmatik nicht selten hinüberstreift, um für ihre Vorstellungen möglichst adäquate Ausdrücke zu entlehnen **), mit dem sie aber nie in Eins zusammenfällt. Die Dogmatik hat es immer zunächst nur mit der Entfaltung des *Religiösen* zu thun, und nur was den *religiösen* Verhältnissen angehört, ist ihres Bereiches. Das andere sind höchstens Lehnsätze und verbindende Mittelglieder. So ist z. B. in der Trinitätslehre der dialektische Aufwand von metaphysischer Spitzfindigkeit in Beziehung auf das Verhältniß der Personen zu einander (opera ad intra) füglich zu ersparen, wenn man bei dem stehen bleibt, was diese Lehre dem *religiösen* Bewußtsein gilt. Diesem ist schon genügt, wenn Gott als *Vater* erkannt wird, dessen Vaterschaft uns eben durch Christum den *Sohn* vermittelt

---

*) Schleierm. christlicher Glaube Bd II. S. [illegible]

**) Schleierm. Darst. §. 213.

und die uns durch den Geist Gottes verbürgt ist. Das ist urchristliches, apostolisches, religiöses Dogma. Wie sich aber der Gott an sich, der verborgene, zu dem sich offenbarenden verhalte, und wie sich diese Selbstentzweiung des Absoluten wieder durch ein Drittes vermittele, und wie dergleichen mehr in alten und neuen Phrasen ausspintisirt wird, mag als gymnastische Uebung und als bescheidener Versuch der Verdeutlichung des Unbegreiflichen immerhin seinen Werth auch für den dogmatischen Vortrag haben; nie aber darf die metaphysische Vorstellungsweise von diesen Dingen zum Glaubensartikel erhoben, oder gar darin (z. B. mit der Hegelschen Schule) das Wesen des Christenthums gesucht werden. Aehnlich verhält es sich mit andern Dogmen. Daß die Welt und der Mensch Geschöpfe Gottes seien, und er der Schöpfer, ist Glaubenssatz, Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls. Wie aber Gott die Welt geschaffen und in welches Verhältniß die ideale Vorstellung einer Weltschöpfung zu unsern empirischen Zeitbegriffen trete, ist eine metaphysische, speculativ-dialektische Frage. Ja selbst, was die Bibel hierüber lehrt (z. B. die sechs Tagewerke) ist nur von religiöser, nie von kosmologischer Geltung*). In dasselbe Gebiet gehören die anthropologischen Fragen über den Ursprung der Seele (Präexistentianismus, Traducianismus, Creatianismus), über die Eintheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist, über Abstammung von Einem Menschenpaare. Alles dieß berührt den Glauben, das religiöse Leben nicht, und nur eine Vermischung des Glaubens und Wissens (dogmatisch-positiver Aberglaube) kann solchen Dingen eine ängstliche Wichtigkeit beilegen. Aus dem gleichen Grunde ist auch die ganze Angelologie und Dämonologie als ein dogmatischer Appendix zu betrachten, dem nur ein untergeordneter, dogmengeschichtlicher Werth zukommen kann; denn bei der Engellehre, obwohl ihr unstreitig tiefere religiöse Ideen zum Grunde liegen, die in der Lehre von der Schöpfung und Vorsehung zu berücksichtigen sind, ist das mythische Gewand

*) Von der Unabhängigkeit sämmtlicher naturhistorischer Untersuchungen von aller Dogmatik und von der falschen Anwendung des Offenbarungsbegriffes auf solche Dinge ist schon oben gesprochen.

nicht zu verkennen; und wenn gleich die Lehre vom Teufel, als einer historisch-biblisch gegebenen Vorstellung, mit der Lehre vom Bösen und somit mit einem wesentlichen Stücke der christlichen Dogmatik zusammenhängt, so läßt sich doch leicht zeigen, wie die (ontologisch-metaphysische) Annahme der (persönlichen) Existenz eines solchen Wesens für die Erklärung vom Ursprunge des Bösen ziemlich gleichgültig ist, wenn man sich nicht von der biblischen Vorstellung abbringen und in einen manichäischen Dualismus hineinbannen läßt, der dogmatisch weit gefährlicher ist, als jeder mögliche Irrthum in der voreiligen Annahme oder Verwerfung des persönlichen Satans. — Eben so ist es endlich in der Eschatologie gleichgültig, welche subjective Vorstellungen man sich etwa vom künftigen Leben mache u. dgl. Ist doch schon das Biblische hierüber offenbar in Bildern gegeben, die sich buchstäblich gefaßt schwerlich zu einem Ganzen vereinigen, zu einer in sich zusammenhängenden Vorstellung vollziehen lassen. Alles, was hierin im Geiste dichtender Ahnung versucht werden darf (sogenannte „Aussichten in die Ewigkeit"), muß sich bescheiden dem Dogma unterordnen, das, nur in allgemeinster Formel ausgedrückt, darauf Anspruch machen darf, als ein wahres zu gelten.

Damit ist nun auch schon bezeichnet, was man unter sogenannten Fundamentalartikeln zu verstehen habe. Nur das nämlich kann Fundamentallehre sein, was das christlich-religiöse Leben unmittelbar berührt, das Uebrige ist Beiwerk. Nur nach diesen Fundamentalartikeln sollten denn aber auch die Bezeichnungen des Christlichen und Unchristlichen gemessen werden, wo es gilt, ein dogmatisches System zu beurtheilen, Joh. XVII, 3. 1 Joh. II, 22. *). Anders verhält es sich mit der Orthodoxie und Heterodoxie.

*) In diesem Sinne genommen, dürfte wohl der Gegensatz von Fundamentalartikeln und andern noch nicht „antiquirt" sein. Vgl. Schleierm. §. 209. Anm. Vielmehr bedarf er noch sehr der Anerkennung; denn noch ist die Scheidung des Metaphysischen und Religiösen, worauf außer Schleiermacher auch de Wette nachdrücklich hinweist, nicht gehörig vollzogen.

§. 89.

Vgl. Schleiermacher §. 203—211.

In soweit sich ein dogmatisches System an die bisher geltende, vorzüglich an die symbolisch gewordene Kirchenlehre anschließt, heißt es orthodox, in wiefern es aber davon abgeht, heterodox. Dieser Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie ist aber nicht mit dem früher berührten von Supranaturalismus und Rationalismus zu verwechseln, wiewohl er vielfach in denselben eingreift und in den meisten Puncten mit ihm zusammenfällt.

Es wäre unrichtig, die Christlichkeit eines dogmatischen Systems an dessen Orthodoxie messen zu wollen. Etymologisch freilich versteht es sich von selbst, daß die Rechtgläubigkeit innerhalb des Christenthums keine andere als die christliche sein kann, und in sofern ist der Rechtgläubigkeit die Irrlehre (αἵρεσις, Ketzerei) entgegengesetzt. Allein im wissenschaftlich dogmatischen Sprachgebrauche werden die Begriffe „orthodox" und „heterodox" meist so gefaßt, wie sie im Paragraphe angegeben sind. Die Ausdrücke sind auch nicht mit Rationalismus und Supranaturalismus zu verwechseln. Zwar stimmt der Supranaturalismus in der Regel mehr mit der Orthodoxie, der Rationalismus mit der Heterodoxie zusammen, ja der letztere selbst war zu seiner Zeit eine heterodoxe Erscheinung. Allein nicht immer decken sich die Begriffe. Es gibt Fälle, wo auch ein supranaturalistisches System als heterodox, und andere, wo ein rationalistisches theilweise als orthodox erscheinen kann. Die Katholiken z. B. sind Supranaturalisten so gut wie die Protestanten; wollte aber ein supranaturalistischer Protestant katholische Lehren, gesetzt auch, daß er sie in der Bibel gegründet glaubte, einführen, so wäre er in diesem Puncte heterodox. Der heterodoxe Socinianismus ist keineswegs Rationalismus, sondern ruht, wie sich erweisen läßt, auf dem strengsten positiven Offenbarungsglauben. Auch gibt es eine supranaturalistische Hyperorthodoxie, die eben

deßhalb wieder in Heterodoxie umschlägt, nach dem bekannten summum jus summa injuria. So sind z. B. die jedenfalls heterodox (wo nicht eigentlich häretisch), welche den Sohn *über* den Vater setzen, welche das Menschliche in Christo doketisch verwischen, den Unterschied der Naturen aufheben und ächt patripassianisch Gott am Kreuze sterben lassen.

Auch wäre ein Reformirter, der aus übertrieben supranaturalistischem Hange die lutherische Lehre in Beziehung auf das Abendmahl der zwinglisch-calvinischen vorzöge, ein Heterodox, während ihm gegenüber der Rationalist in diesem Puncte als orthodox erschiene.

Wie sich nun orthodoxe und heterodoxe Elemente in jeder Dogmatik durchdringen müssen, hat *Schleiermacher* a. O. gezeigt. Wir sagen nur noch so viel. Eine verständige und gesunde Orthodoxie, die sich eben dadurch von der crassen Paläologie unterscheidet, daß sie immer das in der Kirche Geltende nach den Zeitbedürfnissen faßt und somit auch der Heterodoxie am rechten Orte ihren heilsamen Einfluß gestattet, ist der Kirche immerhin zu wünschen, wenn nämlich unter dieser kirchlichen Orthodoxie das besonnene Bewahren des historischen Grundes und der Glaubensanalogie verstanden wird, gegenüber einer vorschnellen und frevelnden Neuerung (Neologie) sowohl, als einer unverständigen Reaction nach dem alten Sauerteige des Buchstabens hin. In Verbindung mit der ächten, soliden theologischen Gelehrsamkeit und im Vereine mit einer wohlverstandenen kirchlichen Aristokratie im bessern Sinne des Wortes, wird diese vernunft- und schriftgemäße Rechtgläubigkeit stets einen Damm gegen allen neologisch-deistischen, wie puritanisch-pietistischen Radicalismus als das ächte, wahrhaft *doctrinäre* *) juste milieu der Kirche bilden. Der neuern *deutschen* Theologie aber gebührt das Verdienst, diese rechte Mitte, der auf der einen Seite in paläologischer Stabilit erstarrten, auf der andern von sectirischem Unwesen jämme zerrütteten englischen Kirche gegenüber, angebahnt zu ha Wie aber grade eine *solche* Behandlung der Dogmatik, w

---

*) Denn die doctrina ist es eben, die hier entscheiden muß, n Bannstrahle und Absetzungsdecrete.

immer das Zeitgemäße und Allen Frommende in großartigem Ueberblicke der Verhältnisse berücksichtigt, am geeignetsten sein dürfte, der so oft angefochtenen Idee einer Staatskirche ihren wissenschaftlichen Halt zu geben, kann hier nicht weiter ausgeführt werden, ist aber wohl in unsern Zeiten gewiß aller Beachtung werth.

Litteratur der Dogmatik*).

Döderlein, J. Cp., Institutio theologi christiani in capp. relig. theoret. nostris temporibus accommod. Norimb. et Alt.,

*) Ueber das Aeltere ist die Geschichte der Dogmatik zu vergleichen. 1. Vor der Reformation. a. Kirchenväter: Origenes περὶ ἀρχῶν, Augustinus de doctrina christiana, de fide ac symbolo, de ecclesiae dogmatibus, Gregorius Nyssenus ὁ λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, Cyrillus Hierosolym. Catecheses ad baptizandos et baptizatos. b. Sammler: Jo. Damascenus ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Isidorus Hispalensis Sententiae. c. Scholastiker: Scotus Erigena, Lanfranc, Anselmus, Abälardus. α. Sententiarii: Petrus Lombardus, Rob. Pulleyn, Petrus Pictaviensis. β. Verfasser von Summen: Albertus M., Alexander Halesius, Thomas Aquinas. γ. Quodlibetarii: Duns Scotus, Occam, Gab. Biel. — 2. Während und unmittelbar nach der Reformation. a. Lutheraner: Melanchthon loci communes rerum theoll. (Viteb., 1521. und öfter, letzte Ausg. von Melanchthon selbst 1559., Ausg. von Augusti. Lips., 1821.), Chemnitius loci theol. (ed. Pol. Leyser. Frcf. ad M., 1591. 4. und öfter 1690. f.), J. Gerhard loci theol. (Jenae, 1610—25. Voll. IX. 4. Ausg. von Cotta. Tub., 1762—81. Voll. XX. 4., dazu von G. H. Müller Voll. XXI. u. XXII. 1788. 89.), ferner die Lehrbücher von Hutter, Quenstädt, Calov, Hollaz, Baier u. s. w. b. Reformirte: Zwingli, Huldr., brev. et pia in evang. doctr. Isagoge 1523. Commentar. de vera et falsa rel. 1525. Christ. fidei brevis et clara expositio 1536. Calvin, Jo., Institutio christ. rel. Bas., 1536. und öfter, Genev., 1559., Bullinger, Musculus, Turretin, Heidegger, Voetius u. s. w. — 3. Uebergang zur neuern Zeit: Calixtus disputt. de praecip. chr. rel. capp. (Gosl., 1619.), Pfaff Institutt. (1720.), Buddeus (1723., ed. nov. 1741.), Lange (1728.), Reinbeck (1731—41. Bd. IV. 4., fortgesetzt von J. G. Canz 1743—47. Bd V—IX. 4.), Carpov (1737—65. Voll. IV.), Rambach (1744.), Baumgarten (herausg. v. Semler 1759. 60. Bd. III. 4.), Michaelis (1760. 84.), Teller (1764. 82.), Töllner (1775.), Semler (Institutio 1774. Versuch einer freiern theol. Lehrart 2c. 1777.). — Von den neuern führen wir nur die bedeutendern an.

1780. Ed. 6. nov. curis emend. et aucta a Ch. Gf. Junge, Ib. 1797. Voll. II.

christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Nach dem Lat. ausgearbeitet und von Bd VI. an fortgesetzt von Junge. Nürnb. und Alt., Bd I—IV. 1785—89. 2 Aufl. 1790—93. Bd V. 1791. Bd VI—IX. 1798—1800. Bd X—XII. 1801—03.

Morus, S. F. N., Epitome theologiae christianae. Lips., 1789. Ed. 5. 1820.

Tieftrunk, J. H., Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herrn Döderlein und Morus. Berlin, 1791—95. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1796.

Eckermann, J. Cp. R., Compend. theol. christ. theoret. bibl.-histor. Alton., 1791. 2 Aufl. 1792.

Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. Altona, 1801—03. Bd. IV.

Henke, H. Ph. C., Lineamenta institt. fidei christ. historico-critt. Helmst., 1793. 95.

Storr, G. Chr., Lehrbuch der christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt *), mit Erläuterungen aus andern vornehmlich des Verf. eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theol. Litteratur seit d. J. 1793. versehen von K. Ch. Flatt. Stuttg., 1803. 2 Aufl. von Thl I. 1813.

Schmidt, J. E. Chr., Lehrbuch der christl. Dogmatik. Gießen, 1800.

Stäudlin, C. F., Religionslehre oder Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött., 1800. 4 Aufl. 1822.

Reinhard, F. V., Vorlesungen über die Dogmatik, mit litterarischen Zusätzen herausg. von Imm. Berger. Amberg u. Sulzb., 1801. 4 Aufl. mit neuen litter. Zusätzen vermehrt von H. A. Schott. 1818. 5 Aufl. 1824.

Ammon, Cp. F., Summa theol. christianae. Gott., 1803. Ed. 2. Erl., 1808. Ed. 4. Lips., 1830.

Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre u. s. w. Ebend., 1805.

ausführlicher Unterricht in der christlichen Glaubenslehre, für Freunde der evangelischen Wahrheit. Nürnb. u. Altb., 1807. 08. Bd I. Abthl. 1. 2.

Daub, C., Theologumena. Heidelb., 1806.

---

*) Der Titel des ältern Originals: Doctrinae christianae pars theoretica e libris sacris repetita. Stuttg., 1793. 8.

Augusti, J. Chr. W., System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, im Grundrisse dargestellt. Lpz., 1809. 25.

Schott, H. A., Epitome theol. christ. dogmat. Lips., 1811. 22.

Wegscheider, J. A. L., Institutiones theol. christ. dogmaticae. Hal., 1815. Ed. 7. 1833.

*Bretschneider, K. G., Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Lpz., 1814. 3 Aufl. nebst einer Abhandlung über die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herrn Prof. Schleiermacher und Marheinecke, so wie über die des Hrn Dr. Hase. Lpz., 1828. Bd. II.

de Wette, W. M. L., Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern. Berlin, 1816. 21. — als zweiter Theil des Lehrbuchs der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung).

Marheinecke, Ph., die Grundlehren der christlichen Dogmatik. Berlin, 1819. 27.

*Schleiermacher, F., der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, im Zusammenhange dargestellt. Berlin, 1821. 22. 2 Aufl. 1830. 31. Bd. II.

*Twesten, A. D. Ch., Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Hrn Dr. de Wette. Hamburg, 1826. 29. Bd I.

*Hase, K., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Stuttg., 1826. **).

*(K. Hase) Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende. Lpz., 1829.

*Knapp, G. Ch., Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche, herausg. von K. Thilo. Halle, 1827. Bd. II.

Hahn, A., Lehrbuch des christlichen Glaubens. Lpz., 1828.

Tzschirner, H. G., Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelisch-protestantischen Kirche, herausgegeben von K. Hase. Lpz., 1829.

Baumgarten-Crusius, L. F. O., Grundriß der evangelisch-kirchlichen Dogmatik. Für Vorlesungen. Jena, 1830. ***).

---

*) Den ersten Theil: die biblische Dogmatik siehe oben S. 195.

**) Damit zu verbinden die mehr einem populären Zwecke bestimmte Gnosis oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten. Lpz., 1827 — 29. Bd. III.

***) Von den Dogmatikern der katholischen Kirche sind außer den

b. Sittenlehre.

de Wette Einleitung zu dessen Sittenlehre und kritische Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch-lutherischen Kirche seit Calixtus — in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Berlin, 1819. 20. † Schreiber, H., das Princip der Moral in philosophischer, theologischer, christlicher und kirchlicher Bedeutung. Freib., 1827. — recensirt von de Wette in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1828. S. 482. ff. Schleiermacher §. 223. ff.

§. 90.

Die christlich-theologische Sittenlehre (**theologia moralis, ethica christiana**) stellt die Theorie des sittlichen Lebens dar, wie sich dieses in einer durch lebendigen Glauben bewirkten christlichen Gesinnung offenbaren und als Wandel aus ihr hervorgehen soll. Sie steht mit der Dogmatik auf dem gemeinsamen Boden des positiv-Christlichen und leitet daher auch aus ihr ihre Grundsätze ab. Andererseits aber schließt sie sich auch wieder an die allgemein menschliche (philosophische) Sittenlehre an, von der sie in ihrer wissenschaftlichen Form zwar verschieden ist, mit deren Inhalte sie aber nie im Widerspruche sein kann.

Unrichtig ist diese Disciplin von Einigen im Gegensatze gegen die Dogmatik, welche als theoretische Wissenschaft erschien, praktische Theologie genannt worden, indem jene credenda, diese agenda darstelle; denn wenn gleich die Sittenlehre es mehr mit der That- und Willenskraft, die Dogmatik hingegen mit dem Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen zu thun hat, so wäre es doch höchst unwissenschaftlich, in der Moral eine bloße Sammlung von praktischen Vorschriften erkennen zu wollen. Ja, in gewisser Hinsicht ist die Moral noch weit eher eine Theorie zu nennen, als die Dogmatik, indem jede

---

ältern Bellarmin, Canisius, Natalis Alexander u. s. w. Stattler, Baur, Klüpfel, Brenner, Thanner, Gmeiner, Schnappinger, Hermes, Liebermann, Waibel, Fr. Baader, Klee, Hagel zu nennen.

Theorie eben eine Praxis fordert, die ihr entspricht *). Allerdings hat es nämlich die Sittenlehre mit der praktischen Seite des dogmatischen Systems zu thun, aber diese praktische Seite selbst will theoretisch und somit wissenschaftlich aufgefaßt sein; und eben deßhalb haben wir schon oben (§. 78.) die Nothwendigkeit einer von der Dogmatik gesonderten Darstellung der Sittenlehre anerkannt. Mit dieser Sonderung ist aber keineswegs eine solche Trennung ausgesprochen, welche die Moral von der Dogmatik unabhängig machen würde; sondern wie auf dem praktischen Gebiete des Christenthums Glaube und Thun aufs engste verbunden sind, so daß die Werke als Früchte des Glaubens erscheinen, so liegt der christlichen Sittenlehre auch überall die Glaubenslehre zum Grunde; und es ist immer ein schlimmes Zeichen, wenn man einem christlichen Moralsysteme nicht auch durchweg die christlich-dogmatische Ueberzeugung seines Urhebers ansieht **). Wie aber die Dogmatik in ihren allgemeinsten Ideen auf die Religionsphilosophie zurückgeht, so wird sich auch die christliche Moral im wissenschaftlichen Ausdrucke an die philosophische Ethik anschließen ***); ja, sie wird scheinbar noch eine größere Aehnlichkeit mit ihr haben, als die Dogmatik mit der Religionsphilosophie. Dieß kommt daher, weil das Eigenthümliche einer positiven Religion mehr in den dogmatischen Vorstellungen, als im sittlichen Theile hervortritt. Es findet sich in allen Religionen weit mehr gemeinsam Moralisches, als gemeinsam Religiöses; ja, die reine Sittlichkeit ist es eben, in die Manche (freilich einseitig) alle Religionen auflösen zu können meinen. Und in der That kann es, wenn wir auf das Materiale sehen, nur eine Sittlichkeit geben, so gut es nur einen Gott gibt und eine Vernunft; und Niemandem wird es einfallen wollen zu behaupten, daß, was am einen Orte (etwa philosophisch) sittlich

---

*) Dieß ist auch bei der eigentlich so genannten praktischen Theologie der Fall.

**) Schleierm. §. 229.

***) Daß nicht an dem einen Orte ein anderes philosophisches System gelten könne, als an dem andern, versteht sich wohl von selbst. Schleierm. §. 227.

sei, am andern (d. h. christlich) unsittlich sein könne. Darum handelt es sich aber auch hier nicht. Es handelt sich um den wissenschaftlichen, systematischen Charakter, um das Princip, auf welches jede dieser Wissenschaften, die philosophische Moral nämlich und die christliche, gebaut ist, um ihre Wurzel, um ihre Angel, um ihren innern Bau und Zusammenhang. Und hier treten uns denn allerdings mehrere unterscheidende Merkmale entgegen: 1. ist die christliche Sittenlehre schon dadurch von der philosophischen unterschieden, daß sie religiöse Moral ist *). Wir haben früher gesehen, wie Religion und Sittlichkeit zwar nothwendig zusammengehören, wie aber auch jede wieder ihr relativ eigenes Gebiet hat. Auch die philosophische Moral berücksichtigt das Religiöse im Menschen und führt, wenn sie rechter Art ist, darauf als auf die nothwendige Ergänzung und Vollendung des sittlichen Lebens hin. Die religiöse Moral aber schlägt den umgekehrten Weg ein; sie macht die Religion zur Basis der Sittlichkeit, und so dient eins dem andern zur Probe. 2. aber ist die christliche Sittenlehre noch von der philosophischen, sowie von einer allgemein religiösen Moral dadurch unterschieden, daß sie wie die Dogmatik auf etwas Positivem ruht, und somit wie diese historische Elemente in sich schließt. Ueberhaupt hat sich das sittliche, wie das religiöse Leben nicht auf dem Wege der Abstraction, sondern großentheils der Geschichte gebildet. Die Völker, die Zeitalter, die Religionen haben eine eigenthümlich ausgeprägte Sittlichkeit, welche in dieser Eigenthümlichkeit aufzufassen, Aufgabe der geschichtsphilosophischen Forschung wird. So hat auch das Christenthum seine Moral, die sich zur allgemeinen wie die concrete Erscheinung zur abstracten Idee verhält. Wenn nämlich gleich die Sittlichkeit ihrer Idee nach für alle Zeiten und Völker nur eine sein kann, so haben sich doch gewisse Seiten des sittlichen Lebens in dem einen Volke und zu der einen Zeit mehr entwickelt, als unter einem andern Volke und in einer andern Zeit. So ist die Tapferkeit, di[e] an der Vaterlandsliebe und im Leben des Staates entw[ickelt,] die eminenteste Tugend der alten Welt (virtus); während

*) de Wette a. O.

Christenthume, obwohl auch dieses ein Heldenthum und zwar ein reineres kennt, andere Tugenden ins Licht treten, die früher im Schatten standen. Man denke an die Demuth (*ταπεινοφροσύνη*), wofür der Römer kein Wort hat*), an die Selbstverläugnung, Feindesliebe, kurz an alles das, was wohl einzelnen Weisen ahnend vorschwebte, was aber erst durch die persönliche Erscheinung des Herrn, durch das Bestehen eines Reiches Gottes auf Erden, durch die Idee einer Bruderfamilie Realität und bleibenden Werth erhalten konnte. Die christliche Moral wird also, als eine geschichtlich-philosophische Wissenschaft (grade wie die Dogmatik), diese sittliche Physiognomie des Christenthums als eine concrete ins Auge zu fassen haben, nicht nur, wie sie im apostolischen Zeitalter erschienen ist, sondern auch, wie sie sich im Verlaufe der Zeiten ausgeprägt hat**). Der philosophischen Moral ist es nun freilich auch gestattet, beispielsweise in das historische Gebiet hinüberzugreifen; und so kann sie auch Christliches und wird es benutzen, wenn sie fruchtbar und lebendig sein will, grade so wie die Religionsphilosophie ihren Vortrag durch geschichtliche Seitenblicke belebt. Aber mit diesen bloßen Beispielen und gelegentlichen Seitenblicken ist der christlichen Moral als solcher noch nicht gedient ***); sondern sie geht vom Concreten aus, und ist eben deßhalb, wie de Wette (a. O.) richtig bemerkt, analytisch in ihrem Verfahren, während das der philosophischen Ethik ein synthetisches ist. Namentlich ist die historische Erscheinung Jesu selbst als des erneuerten göttlichen Ebenbildes dem christlichen Moralisten nicht ein bloßes Tugendexempel neben andern, sondern

*) Humilitas, das die Kirchenväter gebrauchen, heißt ihm Niederträchtigkeit, Kleinheit des Sinnes, und auch die *ταπεινοφροσύνη* des N. T. ist bei den Profanscribenten zum mindesten eine vox media.

**) Selbst der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus wird sich auf dem Gebiete der theologischen Moral nicht verwischen lassen. Vgl. Schleiermacher §. 228. Anm. Marheinecke System des Katholicismus. III. S. 26 — 29. Eben so hat auch jede christliche Secte ihre eigenthümlich sittliche Färbung. Diese tiefere historische Basis hat besonders de Wette in der Sittenlehre erkannt und gewürdigt.

***) Vgl. Danz S. 317.

verwirklichtes Urbild, Offenbarung des sittlichen Lebens, und der Geist, den er den Seinen mittheilt, ist ihm Quelle und Trieb alles Guten. 3. endlich unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von der allgemeinen Ethik auch noch durch das Object, auf welches das sittliche Handeln bezogen werden soll. Jede Sittlichkeit entwickelt sich unter gegebenen Verhältnissen, und neue Verhältnisse bringen neue Pflichten mit sich. Auch das Christenthum, als eine Religionsgesellschaft betrachtet, hat seine geselligen Verhältnisse, woraus Pflichten des Einzelnen gegen die Gemeinde und deren Glieder unter einander entstehen (Verhältniß der φιλαδελφία zur ἀγάπη). Ja, das gemüthliche (mystisch-asketische) Verhältniß der Gläubigen zu Christo, als der Glieder zu ihrem Haupte, sowie das Halten von religiösen Vorschriften (Sabbathsfeier, Fasten, Gebet, Gelübde u. s. w.) verdient an diesem Orte eine gründlichere und tiefer gehende Behandlung, als dieß von dem Standpuncte der allgemeinen Sittenlehre aus geschehen kann, welcher das Christliche auch hier nur neben andern Formen Bedeutung haben kann.

§. 91.

Das Positive der christlichen Sittenlehre ist nicht irgend ein Buchstabe, wie etwa der des alttestamentlichen Dekalogs, auch selbst nicht allein die Lehre Jesu als solche, sondern seine Erscheinung in der Menschheit, sein ganzes Leben als Gottes- und Menschensohn und die auf den Grund dieses Lebens gebaute Idee vom Reiche Gottes.

Dieß wird aus dem Obigen von selbst klar. Jedoch müssen wir bei diesem Gedanken noch etwas länger verweilen. Viele wollten nämlich die theologische Moral so von der philosophischen trennen, daß sie sagten, diese habe ihr Princip in den Vorschriften der Vernunft, jene in den Vors[illegible]
Bibel, gleich als ob die Bibel etwas and[illegible]
könnte, als die Vernunft. Dieß hängt mit jene[illegible]
ralistischen Positivismus zusammen, der in [illegible]

immer Glaubens- und Sittengebote sieht, statt vielmehr lebendige Manifestation des religiösen und sittlichen Lebens. Zwar hat das Christenthum allerdings auch Gebote, wie es Dogmen hatte, aber diese sind immer erst der mittelbare Ausdruck eines zum Grunde liegenden Ersten, Unmittelbaren. So ist auch schon der alttestamentliche Dekalog Ausdruck der Legalität, wie sie dem unter dem Gesetze stehenden Volke angemessen war; und als Bezeichnung einer gewissen sittlichen Stufe, durch welche die moralische Entwickelung der Völker, wie des Einzelnen noch immer hindurch muß, als Spiegel des Gesetzes, der die Sünde in ihrer rohesten Gestalt zum Bewußtsein bringt, behalten die 10 Gebote ihren ewigen, wahrhaft göttlich autorisirten Werth. Nicht aber dürfen sie der vollendetern christlichen Moral zur Norm gemacht werden, und selbst im populären Katechismusunterrichte ist man davon zurückgekommen, sie in dieser falschen Stellung fort zu gebrauchen. Aber auch selbst die weit vollkommenere „Sittenlehre Jesu" darf nicht als ein bloßes Aggregat von Aussprüchen und Geboten des Herrn betrachtet werden; denn leicht könnten wir, wenn wir uns in den Schriften der Weisen des Alterthums und in andern Religionsbüchern (z. B. der Veda's) umsehen *), ähnliche finden, und dadurch den Vorzug der christlichen Moral vor andern in ein zweifelhaftes Licht stellen, besonders wenn man dazu nimmt, daß sich auch einzelne Gebote Jesu, wenn man sie nach dem Buchstaben fassen will, nicht einmal ausführen lassen. Will man aber sagen, das Beispiel müsse allerdings dazu kommen, und das Beispiel Jesu sei auch hier das erhabenste, so hat man damit noch nicht alles gesagt. Das Leben Jesu ist nicht sowohl ein Beispiel zu seiner Lehre, als vielmehr seine gelegentlichen Worte sind Beispiele, d. h. einzelne specimina seiner Gesinnung, seines Charakters. Selbst das Beispiel Jesu ließe sich ja nicht überall sclavisch nachahmen; manches würde, von uns

---

*) Aus der indischen Sittenlehre führt Bohlen (das alte Indien. Königsberg, 1830. S. 362. ff.) unter andern auch in Beziehung auf Vergebung von Beleidigungen Sprüche an, die den christlichen gleichkommen. Wie viel aus Epiktet, Seneca u. s. w. beigebracht worden, ist bekannt.

gethan, offenbar als Schwärmerei erscheinen (wie z. B. das Austreiben der Käufer aus dem Tempel u. a.). Auch hier gilt es wieder, sich vom Buchstaben zum Geiste zu erheben, und nicht sowohl alles zu thun, was er gethan, als vielmehr „gesinnt zu sein, wie er" (Phil. II, 5.). Deßhalb ist auch nicht eine bloß biblische Moral, welche die Sittenvorschriften Jesu und der Apostel zusammenstellt, das, worauf die christliche Moral zurückzugehen hat; sondern das Leben und die Gesinnung Jesu ist es auf der einen und die Geschichte der christlichen Sitte auf der andern Seite, welche die positiven Factoren derselben bilden, so nämlich, daß der eine uns das historisch verwirklichte Ideal in einem Einzelleben, der andere das Streben darnach, wie auch wieder die Abweichungen davon (als Schattenseite) in dem Leben der christlichen Gesellschaft vorhält (vgl. die obigen Abschnitte über Leben Jesu und Sittengeschichte).

§. 92.

Die christliche Ethik zerfällt, wie die philosophische, in die allgemeine und die besondere. In der erstern handelt es sich um Feststellung des Moralprincips und der Motive des sittlichen Handelns, um Untersuchung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen, um Berichtigung der Begriffe des Guten und Bösen, der Sünde und Zurechnung, der Gnade und Freiheit, was alles wieder in den anthropologischen Abschnitt der Dogmatik zurückführt. Die specielle Sittenlehre dagegen hat es mit den einzelnen Erscheinungen und Aeußerungen des sittlichen Lebens in bestimmten gegebenen Verhältnissen zu thun.

In dem allgemeinen Theile der Sittenlehre tritt daher die Verwandtschaft mit der Dogmatik entschiedener, als im speciellen hervor. Auch das Verhältniß zur philosophischen Sittenlehre wird hier mehr sichtbar werden. Der wissenschaftliche Charakter eines

Systems ist also vorzüglich an dem allgemeinen Theile desselben zu messen.

§. 93.

Heydenreich, A. L. Ch.: über das Eigenthümliche der evangelisch-theologischen Tugendlehre — in der Quartalschrift für Predigerwissenschaften. Wiesbaden, 1825. Bd I. Heft 1. S. 1. ff.

Die specielle Sittenlehre läßt sich theils als Tugend-, theils als Pflichtenlehre behandeln. Während die erstere mehr die permanente Gesinnung, die dynamische Gestaltung des sittlichen Lebens in dem moralischen Subjecte beschreibt, stellt die Pflichtenlehre die Handlungsweise desselben in den gegebenen Verhältnissen des Lebens als Forderung auf. Die Tugendlehre ist das überwiegende Moment in der christlichen Moral.

Je mehr das Christenthum als innere Lebensschöpfung gefaßt wird, desto mehr erscheinen die einzelnen Seiten des christlichen Lebens als unmittelbare Früchte des Geistes (Gal. V, 22. ff.), und das sind die christlichen Tugenden. Diese Tugenden werden sich zugleich in den verschiedenen Verhältnissen (Staat, Kirche, Familie), sowie in den verschiedenen Lagen und Zuständen des Lebens (in Glück und Unglück, Armuth und Reichthum, Jugend und Alter) offenbaren; und so erhalten wir also wieder zwei Theile der Tugendlehre, einen allgemeinen und einen besondern. Nun ließe sich allerdings eine Darstellung der christlichen Moral denken, die rein beschreibend verführe, indem sie das uns vor Augen führte, was, wo einmal der christliche Geist waltet, von selbst geschieht und mit innerer Nothwendigkeit geschehen muß; und es wäre dieß eigentlich auch der evangelische Gesichtspunct im strengsten Sinne des Wortes, von dem aus die christliche Sittenlehre zu behandeln wäre. Demungeacht hat nach einer wohlverstandenen Ansicht vom Gesetze auch dieses innerhalb des Evangeliums seine Bedeutung, und das Leben der Tugend kann sich nur gestalten, wo die Pflicht fortwährend gebeut. Das Moment der

Freiheit, die eigentliche Bedingung der Sittlichkeit (im engern Sinne), darf daher über dem der Gnade (dem religiösen Momente) auch in einer christlichen Sittenlehre nicht völlig hintangesetzt werden; und auch sie hat daher allerdings neben dem, was geschieht, noch das zu schildern, was geschehen soll, was an den Christen gefordert wird und gefordert werden kann.

Nur darf dieses Fordernde, dieser kategorische Imperativ nicht das Ueberwiegende sein, während es sich allerdings in der philosophischen Moral vor dem Beschreibenden geltend machen wird. Daß übrigens in der Darstellung der Tugend als eines Werkes der Freiheit die Anforderung zur Nachahmung und somit das Pflichtgebot schon mit enthalten sei, und daß umgekehrt auch dieses Pflichtgebot nur aus einer richtigen Ansicht vom Wesen der Tugend hervorgehen könne, mithin der ganze Gegensatz von Pflicht- und Tugendlehre ein relativer sei, leuchtet von selbst ein. Wie nun aber die Pflichten wieder einzutheilen (ob in Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, wogegen vom Standpuncte der philosophischen Ethik aus Einwendungen gemacht worden sind)*), kann hier nicht erörtert werden, sondern gehört bereits in den Vortrag der moralischen Disciplin selbst.

Casuistik, Asketik, Mystik.

§. 94.

Sonst wurden auch wohl Casuistik, Asketik und Mystik als besondere Disciplinen neben oder mit der Moral behandelt. Allein das Wahre, das ihnen zum Grunde liegt, ist schon in einer vollständigen christlichen Moral mit enthalten; während ein großer Theil dessen, was sie ehmals behandelten, als ungesundes Element aus der Sittenlehre auszuscheiden ist.

*) Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin, 1803.

Die Casuistik (de casibus conscientiae, nach Kant die „Dialektik des Gewissens"), ein Auswuchs der Scholastik, bildete sich an dem Pönitenzwesen der katholischen Kirche im Mittelalter aus. Sie hat es mit einzelnen Fällen und Vorkommenheiten in der sittlichen Welt, namentlich mit den sogenannten Collisionsfällen zu thun. Eine gesunde Moral darf nun überhaupt schon keine wirkliche und eigentliche Collision der Pflichten zugeben, die christliche am wenigsten*); daher es statt des Aufstellens einer besondern Disciplin hierfür eher Aufgabe für die Ethik selbst wird, das bloß Scheinbare der Collisionen nachzuweisen und die sogenannten Antinomieen auf ein höheres Gesetz zurückzuführen. Einzelne Beispiele und Fälle mögen zwar in den Vortrag der Moral selbst verwoben werden (Schematismus); nur ist dabei zu bedenken, daß im Grunde kein Fall dem andern ganz gleich ist. Jedenfalls ist für die Aufstellung solcher Fälle keine besondere Wissenschaft nöthig, welche, als in die zerstreuende Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche hineinführend, eine bodenlose wäre**).

Auch die Asketik und Mystik haben sich im Mittelalter ausgebildet. Sie gehören zusammen der religiösen Parthie innerhalb der Sittenlehre an. Daß aber das religiöse Moment in der christlichen Sittenlehre ein vorwaltendes sei, ist oben gezeigt, und somit sind beide der Hauptsache nach in der christlichen Sittenlehre enthalten***). Die Asketik ist mehr der äußern Seite der Religion, der Andachtsübung (besonders auch Stärkungsmittel zur Tugend), die Mystik dagegen dem

*) Wiewohl, wenn der Buchstabe der Bibel in ihr gelten soll, die Collision unmöglich vermieden werden kann.

**) Einige verstehen auch unter Casuistik die Lehre von den „theologischen Bedenken," und verweisen sie dann in die Pastoraltheologie (siehe Danz).

***) de Wette a. O. S. 13.: „die christliche Sittenlehre ist nämlich nicht bloß Didaktik, sondern auch Asketik; sie lehrt nicht nur die „Gesetze, denen der Wille sich zu unterwerfen hat, sondern sie will auch den „Menschen zur Beobachtung derselben erziehen, und ihm die Kraft zur Tugend stärken ... Die Askese des Christenthums ist die Erregung und „Nährung des religiösen Gefühls durch die kirchlichen Heilsmittel des Wortes Gottes und der Sacramente." Vgl. S. 19. ff.

Innersten des religiösen Lebens, der Andacht selbst, der Contemplation, der Gemeinschaft des gläubigen Christen mit Gott und dem Erlöser zugewandt. Jedenfalls muß die Asketik, wenn sie nicht in eine Theorie todter Werkheiligkeit ausarten soll, aus der wahren, wohlverstandenen Mystik hervorgehen; denn die religiösen Uebungen müssen nur der Ausdruck des innern Lebens sein. Nun fragt es sich: läßt sich eine Theorie der Andacht aufstellen? Wir meinen nicht der öffentlichen Andacht — diese schließt noch andere Elemente (die der Kunst) in sich und gehört der Liturgik an — sondern der Andacht selbst als eines rein sittlich-religiösen Actes, z. B. des Gebetes, nicht als Kirchengebet, sondern als Ausdruck des Herzens gefaßt. Es kommt hier alles darauf an, was man unter einer solchen Theorie versteht. Eine ängstliche Diätetik des Geistes, wo z. B. die Stunden des Gebetes, der Grad der Gefühle dabei u. s. w. bestimmt werden, wäre eine eigentliche carnificina des Geistes und somit dem Princip der christlichen, wie der protestantischen Sittenlehre zuwider. Dagegen aber ist es allerdings Aufgabe der letztern, zu bestimmen, welcher sittliche Werth den religiösen Erhebungen und Gefühlen und somit auch den Andachtsübungen zukomme*); sie hat das Verhältniß des religiösen Lebens zum sittlichen nachzuweisen, und, weil beide als zusammengehörend nicht streng geschieden sind, die Puncte zu suchen, wo sie sich berühren; sie hat die Grenze zwischen religiöser Begeisterung und Schwärmerei, zwischen Frömmigkeit und Frömmelei, zwischen Toleranz und Indifferentismus u. s. w. zu ziehen. Auch eine geschichtliche Würdigung und comparative Zusammenstellung der verschiedenen frommen Gefühlsweisen, z. B. der mönchischen, romantisch-katholischen, pietistischen, herrnhutischen, methodistischen, naturalistischen, pantheistischen Andacht, wäre eine höchst interessante, noch nicht genug bis in ihre Tiefe verfolgte Aufgabe. Demnach ist das, was man Asketik und Mystik nannte, keineswegs als etwas in seiner Idee Verfehltes anzusehen, seiner Form nach aber läßt es

---

*) Spalding Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthume. Lpz., 1761. 5 Aufl. 1784.

sich nicht wohl von der Sittenlehre selbst trennen und hört also auf, ein besonderes Fach zu bilden.

Litteratur der christlichen Sittenlehre*).

Reinhard, F. V., System der christlichen Moral. Wittenb. und Zerbst, Bd I. 1788. 5 Aufl. 1815. Bd II. 4 Aufl. 1805. Bd III. 4 Aufl. 1807. Bd IV. 1810. Bd V. 1815.

Schmid, J. W., theologische Moral. Jena, 1793.

---

*) Es wäre unrichtig zu glauben, daß vor Calixtus gar keine christliche Moral gelehrt worden sei. Er war nur nächst dem reformirten Danäus der Erste, der nach längerer Vereinigung beider Disciplinen die Moral wieder von der Dogmatik getrennt behandelte (s. Nitzsch System der christlichen Lehre Vorr. S. VI.). — 1. Vorarbeiten bei den Kirchenvätern: παιδαγωγός des Clemens von Alexandrien und dessen Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; mehrere Schriften von Tertullianus: de spectaculis, de idololatria, de corona, de pallio, de patientia, de velandis virginibus, de exhortatione castitatis, de monogamia, de pudicitia, de jejuniis; von Ambrosius: de officiis ministrorum ecclesiae, de virginibus, de viduis u. s. w.; die Sermone (moralischen Inhalts) von Macarius, Chrysostomus, Ephräm, Basilius d. Gr., den beiden Gregoren, Cyrillen u. s. w. — 2. Ueber die Scholastiker und Mystiker im Mittelalter (z. B. Abälardus scito te ipsum, Tauler, Ruysbröck, Gerson, Kempis, Savonarola) vgl. de Wette Sittenlehre Bd III. — 3. Aus der Reformationszeit: Erasmus enchiridion militis christiani, mehreres von Luther (an den Adel deutscher Nation, mehrere Bedenken, Sermone u. s. w.), Zwingli (d. Hirt, von Freiheit der Speisen u. s. w.), von Oecolampadius, Calvin, Chyträus (Lebensregeln) u. s. f., Danaeus, Lamb., ethices christianae libri III. Genev., 1601. 40. — 4. Seit Calixtus: Calixtus, G., Epitome theol. moralis. Helmst., 1634. 62. 4. Pars I. Ueber andere Werke von Osiander, Olearius, Cyprian, Buddeus, Pictet, Kortholt, Pfaff siehe Walch bibl. theol. II. p. 1090. ff. Vorbereitend auf die neuere Zeit: Mosheim Sittenlehre der heiligen Schrift. Helmst. und Lpz., 1735—53. Bd. V. (Bd I. 5 Aufl. 1773. Bd II. 4 Aufl. 1778. Bd III. 3 Aufl. 1764. Bd IV. 2 Aufl. 1753. Bd V. 2 Aufl. 1761.), fortges. von Miller. Ebend., 1762—70. Bd VI—IX. (Bd VII. VIII. n. Aufl. 1778—83.), Rambach (Frkf., 1738. 4.), S. J. Baumgarten (Halle, 1764.), Crusius (Lpz., 1772. 73. Bd. II.), G. Leß (Gött., 1777. 4 Aufl. 1787.), Endemann (Frcf., 1780. Voll. II.), Döderlein (Jen., 1789. 3 Aufl. 1794.), Michaelis (Gött., 1792. Bd. II.), Morus (Lpz., 1794. 95. Bd. III., herausgeg. von Voigt). Vgl. übrigens die oben angeführte Abhandlung von de Wette.

christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. Jena, Bd I. 1797. Bd II. III. von K. Chr. Erh. Schmid. Ebend., 1800. u. 04.

Ammon, Ch. F., die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundrisse, zunächst für seine Vorlesungen entworfen. Erl., 1795. 4 Aufl. Gött., 1806.

neues Lehrbuch der religiösen Moral und der christlichen insbesondere. Gött., 1800.

Handbuch der christlichen Sittenlehre. Lpz., 1823 — 29. Bd. III.

Stäudlin, C. F., neues Lehrbuch der Moral für Theologen, nebst Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen. Göttingen, 1813. 3 Aufl. 1825.

* de Wette, W. M. L., christliche Sittenlehre. Berlin, 1819 — 23. Bd. III.*).

Schwarz, F. H. Ch., evangelisch-christliche Ethik. Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen. Heidelberg, 1821. 2 Aufl. 1830. Bd. II.

Flatt, J. F. von, Vorlesungen über die christliche Moral, herausgeg. von J. Ch. F. Steudel. Tüb., 1823.

* Baumgarten-Crusius, L. F. O., Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Lpz., 1826.

* Bruch, J. F., Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, zum Gebrauche bei seinen akademischen Vorträgen entworfen. Straßb., 1829 — 32. Bd. II.**).

---

4. Von der praktischen Theologie.

Nitzsch, C. J., ad theologiam practicam felicius excolendam obss. Bonnae, 1831. Schleiermacher §. 257. ff.

§. 95.

Die praktische Theologie umfaßt die vollständige Theorie der Wirksamkeit eines Klerikers. Sie entlehnt ihre idea-

---

*) Populäre Vorlesungen über die Sittenlehre. Berlin, 1823. Bd. II.

**) Bei den Katholiken wurde die Moral seit der Reformation meist entweder von jesuitischem oder jansenistischem, von Einigen auch von allgemein philosophischem Standpuncte aus bearbeitet. Von neuern deutsch-katholischen Moralisten sind zu nennen: Stattler, Lauber, Schwarzhuber, Danzer, Reyberger, Schenkl, Mutschelle, Geishüttner, * Sailer, Riegler, Schreiber.

len Principien aus dem Gebiete der Religionsphilosophie und Ethik, ihre realen aus der Geschichte und Statistik des christlich-kirchlichen Gemeindelebens; ihren Stoff nimmt sie aus dem ganzen Gebiete der exegetischen, historischen und systematischen Theologie; ihre Form endlich eignet sie sich aus dem Gebiete der Kunst im weitesten Sinne des Wortes an.

Bisher wurde gefragt: was hat der Geistliche (κληρικός) zu wissen nöthig? Jetzt fragt es sich: was soll er können? Wir treten somit aus dem Gebiete der Wissenschaft (ἐπιστήμη) in das Gebiet der Kunst (τέχνη), nicht aber etwa aus dem der Theorie in das der Praxis; denn es ist schon oben bei der Moral gezeigt, wie diese Eintheilung falsch angewendet wird, da grade die dem Praktischen zugewandten Fächer der Theologie weit eher Theorieen zu nennen sind, als die dem rein Wissenschaftlichen sich nähernden der Dogmatik u. s. w. Die theoretische Kunstlehre selbst aber, wiewohl sie von der Wissenschaft als solcher geschieden werden kann, hört nicht auf, Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Erörterung zu sein. Im Gegentheile wird sich hier der wissenschaftliche Sinn auf eine eigenthümliche Weise gegen eine geistlose Empirik geltend machen müssen. Besteht nämlich das Wesen der Wissenschaft, wie wir gleich zu Anfange gezeigt haben, nicht in bloßer Gelahrtheit, nicht im bloßen Innehaben von gewußten Gegenständen, sondern in freier Beherrschung des geistigen Stoffes; so thut sich grade hier dem wissenschaftlichen Geiste ein neues Feld auf, wo das Formale über den Stoff Herr werden und wo es sich zeigen muß, ob man das, was man zu wissen meint, auch wirklich wisse, d. h. in sein Bewußtsein verarbeitet habe. Hier scheiden sich Büchergelehrsamkeit und Lebensweisheit — hic Rhodus, hic salta!

Die praktische Theologie hat demnach die große Aufgabe, alles, was sich der Theolog auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung angeeignet hat, ins Leben einzuführen und somit die Theologie selbst an ihre Bestimmung zu brin-

gen*). Es ist nun freilich wahr, daß es auch hier mit der Theorie allein nicht gethan sei, und daß zur praktischen Anweisung die Praxis selber hinzukommen müsse, wovon später. Allein bloße Uebung auf das Gerathewohl hin, ohne leitendes Princip, ohne Blick auf das Ganze ist ein jämmerliches Ding und steht dann zur übrigen gelehrten Theologie in einem so ganz fremden und unbegreiflichen Verhältnisse, daß man nicht einsieht, wozu so viel Studium? Und somit ist eben die praktische Theologie der interpres, der Dolmetscher zwischen der Schule und dem Leben; nur daß sie nicht selbst wieder in ihrer Wissenschaftlichkeit zum philosophischen Kauderwälsch werde!

Der praktischen Theologie steht die ganze übrige Theologie zu Gebote, ja sie ist gewissermaßen eine Wiederholung derselben unter pragmatischer Form**). In ihrer Idee reicht sie in die Religionsphilosophie und Ethik zurück, indem die Aufgabe des Religionslehrers im Allgemeinen sich nach den Begriffen von der Religion selbst, von der Bestimmung des Menschen, der Wichtigkeit des Lehrstandes u. s. w. richten muß. In dieser Beziehung trifft ihre Aufgabe theilweise mit der der Encyklopädie zusammen***). Was nämlich dort bei dem Eintritte in die Schule allgemein angedeutet wurde, muß jetzt bei dem baldigen Austritte aus derselben, bei dem Eintritte in das Leben nicht nur wiederholt, sondern weiter ausgeführt und fruchtbar ge-

*) Daß nämlich der ganze Zweck der Theologie durch das Leben der Kirche bedingt sei, und daß jene keine reine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, d. h. eine solche sei, die es nur mit dem Wissen um des Wissens willen zu thun hat, ist gleich in den ersten Paragraphen gezeigt worden. Es ist daher als eine eigentliche Verirrung des theologischen Zeitgeistes zu bedauern, in der selbst große und achtungswerthe Männer befangen sein konnten, wenn z. B. Planck (Einleitung in die theologischen Wissenschaften II. S. 593. ff.) die praktische Theologie wie ein Stiefkind, ja fast wie einen Bastard behandelt, dessen der gelehrte Mann sich schämt.

**) Sehr schön vergleicht daher Schleiermacher (§. 31. der ersten Ausg.) die praktische Theologie der Krone des Baumes, welche den ihr zugeführten Lebenssaft in Blüthe und Frucht verwandelt, vor unsern Blicken entfaltet.

***) Vgl. die ersten Paragraphe dieses Buches.

macht werden. Bei den allgemeinen Bestimmungen bleibt aber die praktische Theologie noch nicht stehen. Die Wirksamkeit des Geistlichen ist nicht eine bloß religiöse im Abstracten; sie ist eine concret-christliche. Die ganze Bibel- und Kirchengeschichte also, sowie die Kenntniß der geschichtlich gebildeten Gegenwart ist es, was seiner Thätigkeit die positive, reale Unterlage gibt. Er hat den Boden kennen gelernt, auf dem er stehen soll; die praktische Theologie stellt ihn nun wirklich darauf und lehrt ihn stehen. Allein seine Wirksamkeit muß einen Stoff haben. Er soll den Boden bearbeiten, auf dem er steht, er soll ihn bebauen, besäen, befruchten. Siehe, da öffnen sich ihm die Schätze der Bibel, und was ihn Dogmatik und Sittenlehre gelehrt haben, das soll er jetzt für die Canzel, für die Kinderlehre, für das Kranken- und Sterbebett verarbeiten. Als solche pragmatische Wiederholungsfächer der wissenschaftlichen Theologie wären praktische Exegese, praktische Bibelgeschichte, praktische Dogmatik u. s. w. zu betrachten, die den Stoff für die Homiletik, für die Katechetik u. s. w. zubereiten. Damit wäre aber die Aufgabe der praktischen Theologie noch nicht geschlossen. Es fragt sich nicht nur: was soll gepredigt und gelehrt werden? sondern eben das „wie?" ist eine Hauptfrage. Und somit bleibt als die eigenthümliche Aufgabe der praktischen Theologie auch noch zurück, die Form anzuweisen, unter der gewirkt werden soll. Diese Form eignet sich die praktische Theologie aus dem Gebiete der Kunst an. Wir nehmen das Wort zunächst im weitesten Sinne vom Können, im Gegensatze gegen das bloße Wissen. So ruht die Homiletik ihrer formalen Seite nach auf der Kunst der Rede (Rhetorik), die Katechetik auf der Kunst des Unterrichtes und der Erziehung (Didaktik und Pädagogik), die Pastoraltheologie auf der Kunst des Lebens, auf demjenigen Theile der Ethik, den wir als die Klugheit bezeichnen; die Liturgik aber tritt ihrerseits in ein noch bestimmteres Verhältniß zu den eigentlichen Kunstformen im engern Sinne des Wortes, was unten zu zeigen.

§. 96.

Die ganze Wirksamkeit des christlichen Klerikers läßt sich in folgende drei Aufgaben zusammenfassen: 1. Vorbereitung

der Einzelnen zum Leben in der christlichen Gemeinschaft (Katechetik); 2. Leitung und Förderung des christlichen Lebens in der Gemeinschaft selbst, und zwar a. im öffentlichen Cultus (Liturgik und Homiletik) b. im christlichen Privatleben (Pastoraltheologie); 3. Bewahrung der Kirche vor schädlichen Einflüssen von innen und Vertretung ihrer Rechte nach außen (Theorie der Kirchenverfassung, des Kirchenregimentes und der Kirchenzucht = Kirchenrecht).

Diese Eintheilung beruht auf der Stellung, welche der Geistliche als Einzelner zur Masse einnimmt. Der Gegensatz von Kirchendienst und Kirchenregiment, wonach Schleiermacher das Ganze der praktischen Theologie eintheilt*), wird mehr oder weniger auf jedem dieser einzelnen Gebiete zur Erscheinung kommen. Will man aber mehr auf das Object der Thätigkeit sehen, so kann man allerdings auch sagen, daß sich dieselbe vorzüglich auf zwiefache Weise zeige: „als leitende Thätigkeit im Cultus und als Anordnung der Sitte" **); nur daß dann die Katechetik beides in sich begreift, indem die katechetische Thätigkeit sich einerseits mit der homiletischen und liturgischen zur Ausübung des protestantischen Gottesdienstes verbindet (wenigstens bilden in vielen Gegenden die Katechisationen selbst mit einen Theil des Cultus), andererseits aber wieder in das weitere, an keine Zeit und kirchliche Form gebundene Gebiet der Seelsorge und Gemeindeleitung hinüberschlägt. Man könnte auch wieder eintheilen in die eigentlich kirchliche, in die häusliche und in die amtlich = politische Thätigkeit des Geistlichen, wozu dann freilich noch eine gemischte als Ergänzung kommen müßte (wie z. B. Casualien). Wir folgen indessen der im Paragraphe bezeichneten Eintheilung, indem wir Einzelnes von dem, was Schleiermacher unter dem Abschnitte des Kirchenregimentes berührt und was vorzüglich die Wirksam=

*) Schleierm. §. 274.

**) Schleierm. §. 269.

keit des theologischen Lehrers und Schriftstellers angeht, in der Methodologie zur Sprache bringen werden.

Litteratur der gesammten praktischen Theologie*).

* Niemeyer, A. H., Handbuch für christliche Religionslehrer. Halle, 1790. 6 Aufl. 1823. u. 27. Bd. II.

Gräffe, J. F. Chp., die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. Gött., 1803. Bd. II.

Schlegel, G., Handbuch der praktischen Pastoralwissenschaften, herausgeg. von J. E. Parow. Greifsw., 1811.

Kaiser, G. Ph. Ch., Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie für Vorlesungen. Erl., 1816.

* Hüffell, L., über das Wesen und den Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen. Ein Handbuch der praktischen Theologie in ihrem ganzen Umfange. Gießen, 1822. 23. 2 Aufl. 1830. 31. Bd. II.

Danz, J. T. L., die Wissenschaften des geistlichen Berufs, im Grundrisse. Jena, 1824.

Köster, F. B., Lehrbuch der Pastoralwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Pastoralweisheit. Kiel, 1827.

Harms, Kl., Pastoraltheologie. In Reden an Theologie Studirende. Kiel, 1830. 31. Bd I. II.**).

a. Katechetik.

§. 97.

Die Katechetik gibt die Anweisung zum Unterrichte der Neulinge im Christenthume. Sie umfaßt daher in den christlichen Staaten unserer Zeit zunächst den Religionsunterricht der Jugend; zugleich aber gehört in ihren Bereich die Unter-

*) Die Litteratur zu den einzelnen Theilen (Homiletik, Katechetik u. s. w.) siehe an ihrem Orte, ältere Werke von Chrysostomus, Augustin, Rabanus Maurus im Anhange des ersten Theiles (Litteratur der Encyklopädie), mehreres auch unten unter Pastoraltheologie. Die ältern Anleitungen von Quenstädt, Hartmann, Roques, Deyling, Mieg, Fresenius haben für uns nur noch historischen Werth. An sie schließen sich an Mosheim (1754.), J. G. Rosenmüller (1778. 2 Aufl. 1792.), G. F. Seiler (1786.), J. J. Pfeiffer (1789.).

**) Ziemlich reich ist auf diesem Gebiete die katholische Litteratur: Rautenstrauch, Horvath, Lauber, Giftschütz, Sailer, Schwarzl, Schenkl, Gallowitz, Fingerlos, Powondra, Hinterberger.

weisung allfälliger Proselyten, Convertiten, oder auch solcher Erwachsener, bei welchen der frühere Religionsunterricht versäumt oder vernachlässigt worden.

Der Thätigkeit, Anfänger und Neulinge im Christenthume zu unterrichten, muß eigentlich, streng genommen, noch eine andere vorausgehen, nämlich die Menschen erst für das Christenthum zu gewinnen, wofür neulich der Name Halieutik (von ἁλιεύω, ἁλιεύς Matth. IV, 19.) gewählt worden ist*), und was besonders eine Aufgabe der Missionswissenschaft (Apostolik, Keryktik)**) wäre. Indessen schließt sich die Missionsthätigkeit großentheils schon an irgend einen Anfang an, und in sofern trifft sie mit der Katechetik im weitern Sinne des Wortes zusammen; oder wo sie auf Hindernisse stößt, wird sie als angewandte Apologetik oder Polemik erscheinen. Zudem erfordert der Beruf eines Missionars eine von der gewöhnlichen theologischen Bildung verschiedene, meist auf den eigenthümlichen Zweck der Christenthumsverbreitung berechnete Unterrichtsweise, so daß für die sogenannte Missionswissenschaft kein Raum neben den andern praktischen Fächern übrig bleibt, sondern diese vielmehr in ihr, nur in anderer Mischung und Beziehung, enthalten sind.

Was nun aber die Katechetik selbst betrifft, so ist der Name zum Theil zufällig entstanden***); denn κατηχεῖν (woher κατηχητής, κατηχούμενος) hat sowohl im N. T., als bei den frühern Kirchenlehrern die Bedeutung des Verkündens und Unterrichtens überhaupt (vgl. Luc. I, 4. Apostelgesch. XVIII, 25. XXI, 21 — 24. Röm. II, 18. Gal. VI, 6. 1 Cor. XIV, 19.). Demnach wäre Katechetik allerdings synonym mit Keryktik†).

*) Sickel Grundriß der christlichen Halieutik. Lpz., 1829.

**) Vgl. Schleiermacher §. 298. Danz S. 362. und die dort angeführten Schriften von Stier und Lindner.

***) Schleierm. §. 291. hält die Benennung für den ganzen Umfang der Aufgabe zu beschränkt. Gewissermaßen ist sie aber auch wieder zu weit, indem das κατηχεῖν im alten Sinne des Wortes auch die homiletische Thätigkeit in sich schließt.

†) Siehe indessen unten §. 99.

Später aber bildete sich der bestimmtere Sprachgebrauch aus, wonach Katecheten die hießen, welche die Neulinge (κατηχούμενοι)*) in das Christenthum einführten. Sie hießen daher auch Nautologen, weil sie nach einer damals üblichen Allegorie die neu hinzukommende Schiffsmannschaft an Bord brachten. Bei diesem Begriffe muß man stehen bleiben, wenn man den Umfang der katechetischen Thätigkeit bestimmen will. Jeder, der noch nicht so weit in seinem Christenthume gefördert ist, um selbstständig am Cultus theilzunehmen und dessen Elemente mit Nutzen für seine Seele anzuwenden, ist noch ein Katechumen (ein Unmündiger), „der erst empfänglich werden soll für die erbauende, wie für die ordnende Thätigkeit" innerhalb der Kirche**), und jeder, der ihn dazu vorbereitet, ihn empfänglich macht, ist Katechet.

Nun ist es allerdings wahr, daß bei uns meist die christliche Jugend, d. h. derjenige Theil der Gemeinde, der zwar durch die Taufe ihr einverleibt, aber noch nicht durch Erneuerung des Taufgelübdes (Confirmation) selbstständig in den kirchlichen Verband eingetreten ist, Object der katechetischen Thätigkeit wird***). Allein auch Erwachsene, wie sie im Paragraphe bezeichnet sind, bedürfen eines katechetischen Unterrichtes. Proselyten nennt man gewöhnlich die, welche von einer größern Religionsgesellschaft in die andere übertreten (z. B. Juden, die Christen werden); Convertiten hingegen solche, die von einer Confession zur andern übergehen (Katholiken, die Protestanten werden, und umgekehrt). Wie nun überhaupt solche Uebertritte vom religiös-sittlichen Standpuncte aus beurtheilt werden sol-

---

*) Verschiedene Classen: ἀκροώμενοι, γονυκλίνοντες, βαπτιζόμενοι, φωτιζόμενοι.

**) Schleierm. §. 293. 294.

***) Katechumenen im engern Sinne sind dann die, welche sich auf den Act der Confirmation vorbereiten lassen (Confirmanden). Der Confirmandenunterricht ist auch eigentlich ausschließlicher Gegenstand der klerikalischen Wirksamkeit, während der frühere Religionsunterricht auch in das Gebiet der Schul- und der häuslichen Erziehung fällt. Man kann füglich mehrere Classen von Katechumenen aufstellen, deren jede auch eine andere Behandlung erfordert.

len, und wie sich der Geistliche hierin zu benehmen habe, bleibt der Ethik und Pastoralklugheit zu bestimmen übrig. Die Katechetik hat es nur mit denen zu thun, bei welchen der Entschluß bereits gefaßt ist. Auf diesen hingegen unmittelbar zu wirken, liegt außer der Aufgabe und dem Berufskreise des protestantischen Geistlichen; bloß mittelbar kann die apologetische und polemische Thätigkeit Folgen haben, die man zwar nie auf den Fall hin berechnen, aber auch, wo sie sich wie von selbst einstellen, nicht zurückweisen soll. Endlich gibt es auch in christlichen Staaten solche Erwachsene, die um ihrer christlichen Unmündigkeit willen eines katechetischen Unterrichtes bedürfen. So wird z. B. in Zuchtanstalten die katechetische Form zweckmäßiger sein, als die homiletische. Unterricht von Matrosen, Soldaten u. s. w.

§. 98.

Da die christliche Religion sowohl auf den Thatsachen des Bewußtseins und somit auf dem Boden der allgemeinen Menschenreligion, als auch auf den Thatsachen einer positiven Offenbarung, mithin auf dem Boden der Geschichte ruht; so wird die Aufgabe des Katecheten darin bestehen, sowohl das religiöse Gefühl und den auf die religiösen Wahrheiten gerichteten Verstand des Katechumenen von innen heraus zu entwickeln, als auch das von außen Dargebotene seiner Seele einzuprägen. Daraus ergibt sich auch, wie weit sich die erotematische Form für den katechetischen Unterricht eigne.

Wenn wir schon die Definition der Katechetik zu eng befunden haben, wonach sie bloß (z. B. nach Schwarz) die Anleitung sein soll, „die Kinder" in der Religion zu unterrichten, so wird noch ein ferneres Merkmal zu viel in den Begriff aufgenommen, wenn man (etwa mit Bertholdt)*) sagt: „sie „sei die besondere Wissenschaft, welche die Regeln aufstellt, nach

*) Theologische Wissenschaftskunde II. S. 297.

„welchen man sich bei dem christlichen Religionsunterrichte in „Fragen und Antworten richten müsse, um ihn zweck„mäßig und nützlich zu machen.“ Dieser Mißverstand, bei dem Worte Katechetik, Katechismus u. s. w. gleich an Fragen und Antworten zu denken, hat sogar den gemeinen Sprachgebrauch verderbt, wonach von Bienen- und Pferdekatechismen die Rede ist, als ob Katechismus mit einem Frag- und Antwortspiele eins wäre. Die erotematische Form ist eine rein zufällige in der Sache, und es läßt sich ein katechetischer Unterricht denken, bei dem sie eine ziemlich untergeordnete Rolle spielt. Es kommt alles auf die Sache und den Zweck des Fragens an. Gilt es, das, was im Menschen selber liegt, zu entwickeln, das religiöse und sittliche Gefühl zum Bewußtsein zu bringen, so mag hier allerdings die sogenannte Sokratik (Mäeutik, Hebammenkunst des Geistes) ihre Dienste leisten, wiewohl auch hier nicht zu vergessen ist, daß Sokrates es mit andern Leuten zu thun hatte, als in der Regel der Katechet*). Gilt es aber Thatsachen mitzutheilen, Positives zu erzählen, zu entwickeln u. s. w., so versteht es sich von selbst, daß sich hier nichts „herauslocken“ läßt, wo noch nichts als eine tabula rasa ist. Das schon Gelernte aber wieder abfragen, die Aufgabe überhören ist doch wohl etwas von der gerühmten Sokratik himmelweit Verschiedenes, und doch sind die Fragen und Antworten unserer Katechismen weiter nichts als ein mnemonisches Hülfsmittel, das eben sowohl (wie im Katechismus von Leo Judä) umgekehrt eingerichtet sein könnte, so nämlich, daß der Katechumen fragte und der Katechet antwortete. Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß die dialogische Form allerdings bei dem katechetischen Unterrichte ihren hohen, ja ihren eigenthümlichen Werth hat, und daß sich eben durch dieses Dialogische die katechetische Wirksamkeit von der homiletischen unterscheidet. Allein die wahre Kunst des Gespräches besteht nicht nur darin, Andere auszufragen (was bekanntlich eine höchst langweilige Conversation gewährt), sondern sich am gehörigen Orte auch wieder der Rede zu bemächtigen und etwas zu geben; und dieß wird da noch um so mehr eintreten, wo doch

*) Hüffell a. O. I. S. 447. ff.

eigentlich der Katechet der gebende und der Katechumen der empfangende sein soll. Zudem aber kann in den Anweisungen über das Formelle die katechetische Theorie noch lange nicht vollendet sein. Der Stoff des Unterrichtes, die Art, wie überhaupt auf Geist und Herz der Jugend gewirkt werden soll, noch ohne Rücksicht auf die äußere Gestalt, bedarf einer weit tiefer gehenden Erörterung, als man diesem Gegenstande gewöhnlich widmet. Dieß wird den allgemeinen Theil der Katechetik bilden, wohin auch die Theorie der Katechismen gehört. Im Besondern wird dann erst von der anzuwendenden Methode des Unterrichtes gehandelt werden müssen; und auch hier ist es wenigstens kein Schade, wenn sich gegen die bis an das Barocke streifende Gräffesche Fragentechnik in neuerer Zeit die strenger didaktisch-theologische Methode durch Schwarz, Rütenick u. A. wieder geltend gemacht hat. Kenntniß der regiösen Menschennatur und ihrer Bedürfnisse, Gewandtheit in der Entwickelung der Begriffe, Leichtigkeit, sich in andere Denk- und Vorstellungsweisen zu versetzen, kurz eine vielfache psychologisch-pädagogische Bildung machen die eine Seite des Katecheten, wozu dann aber auch die andere nicht minder wesentliche gehört, nämlich solide Bibel- und Geschichtskenntniß und eine ins Leben verarbeitete Exegese, Dogmatik und Moral. Endlich aber und vor allem ist hier die eigene christliche Lebensrichtung, der klare, einfache, kindlich-apostolische Sinn, väterliche Milde und Ernst des Charakters, sittlicher Takt und die Weihe religiöser Begeisterung wichtig.

Litteratur der Katechetik*).

Rütenick Uebersicht der katechetischen Litteratur in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. S. 188. ff. Tholuck litterarischer Anzeiger. Jahrg. 1830. Nr. 18. Schulthéß, J., Untauglichkeit der seit 300 Jahren kirchlich eingeführten Katechismen für unsere Zeiten, im pädagogischen Betrachte vornehmlich. Zür., 1830.

---

*) Die Litteratur der Katechismen können wir hier nicht mit hereinziehen. — 1. Vor der Reformation: einzelne Werke aus dem christlichen Alterthume, wie der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας des Gregorius Nyssenus und die Schrift des Augustinus de catechizandis rudibus an den Diakonus Deogratias zu Carthago, gehören nur theilweise hierher. Das Buch des Rabanus Maurus de institutione clericorum enthält

Gräffe, J. F. Chp., vollständiges Lehrbuch der allgemeinen Katechetik, nach kantischen Grundsätzen. Göttingen, 1795—99. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1805.

Grundriß der allgemeinen Katechetik, nach kantischen Grundsätzen. Gött., 1796.

Daub, C., Lehrbuch der Katechetik. Zum Behufe der Vorlesungen. Frankf. a. M., 1801.

Schwarz, F. H. Ch., Katechetik oder Anleitung zu Unterredungen mit der Jugend im Christenthume. Gießen, 1818. 2 Aufl. 1819.

* Thierbach, C., Handbuch der Katechetik. Frankenhausen, 1822. 23. Bd. II.

die Katechisirkunst. Nordhausen, 1826—31. Bd. V.

Lehrbuch der Katechetik. Hannover, 1830.

† Hirscher, J. B., Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthume zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt. Tübingen, 1831. (vgl. die Rec. desselben von Schwarz in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 1. S. 176. ff.)

Eine praktische Anweisung zu Behandlung der Schleiermacherschen Dogmatik in katechetischer Form: Rütenick, K. A., der christliche Glaube, nach dem lutherischen Katechismus in katechetischen Vorträgen zusammenhängend dargestellt. Berlin, 1829. — Ueber das Geschichtliche der ältern Katechetik sind die Werke von Walch, Zachariä, Langemack, Köcher und Schuler zu vergleichen.

b. Liturgik.

§. 99.

Die Liturgik handelt von der Anordnung des christlichen Cultus im Allgemeinen und von der Verwaltung desselben

---

auch einen Abschnitt de modo catechizandi. Die Mönche Otfried, Notker Balbulus u. A., sowie die Mystiker, namentlich Wikliff, Huß, Gerson, machten sich um den katechetischen Unterricht verdient. — 2. Seit der Reformation: Luther griff auch hier mit neuer Energie durch. Sein großer und kleiner Katechismus sind in der Geschichte der Katechetik Epoche machend. Vgl. die Vorrede zum größern Katechismus und sein Büchlein von der deutschen Messe und dem deutschen Gottesdienste 1526. (Marheinecke Geschichte der deutschen Reformation II. S. 211. ff.) Es folgen dann Anweisungen von Hyperius, Trotzendorf, Spener (katechetische Tabellen 1683. Gedanken von der Katechismusinformation 1715.), Kortholt, Lütkemann, Rambach, Mosheim, Baumgarten, Buddeus, Knittel, Basedow, Miller, Rosenmüller (1793.), J. W. Schmid (1791. 92. 2 Aufl. 1798. ff.).

im Besondern. Das erstere gehört in den Bereich des Kirchenregimentes, das letztere in den des Kirchendienstes.

Das Object der Liturgik ist die Liturgie*), (die Agende im weitern Sinne), d. h. die normative Gestalt des Cultus. Die Liturgie zu bestimmen, ist Sache der Kirchenbehörde; sie zu verwalten, Sache des einzelnen Geistlichen. Was das letztere betrifft, so sind wir im Anfange davon ausgegangen, daß der christliche Theolog wesentlich dem Lehrstande und nicht etwa einer Priesterkaste angehöre, die in Verwaltung des Heiligen u. s. w. besondere Vorrechte hätte. Wir haben aber auch zugegeben, daß, obwohl im Christenthume und namentlich im Protestantismus das Wort (Lehre, Predigt) die Hauptsache ist, doch auch das darstellende Handeln, das Symbolische und Kunstgemäße nicht ganz ausgeschlossen werden dürfe. Einen Theil der kunstgemäßen Darstellung im Cultus oder mit andern Worten den symbolischen Ausdruck der Andacht unter gewissen geregelten, ästhetischen Formen übernimmt bei den Protestanten die Gemeinde selbst, z. B. den Kirchengesang; einen andern Theil aber überträgt sie dem Geistlichen, so das laute und öffentliche Vorsprechen der Gebetsformel und die unter gewissen Formularen und nach mehr oder weniger vorgeschriebenem Ritus zu vollziehende Verwaltung der Sacramente**). Diese Uebertragung geschieht aber nur der Ordnung wegen, welche am natürlichsten solche Verrichtungen dem Amte und der Person des Lehrers zuweist, nicht aber unter der Voraussetzung, daß dieser allein vermöge der erhaltenen priesterlichen

---

*) Ueber *λειτουργός*, *λειτουργεῖν*, *λειτουργία* (Luc. I, 23. Hebr. IX, 21.), gebildet aus *λέϊτος* (von *λαός*) s. v. a. *δημόσιος* und *ἔργον* (munus publicum), vgl. die Wörterbücher. — Das lateinische cultus (*λατρεία*) entspricht den deutschen Wörtern „Gottesdienst" und „Gottesverehrung," die freilich beide etwas Uneigentliches in sich fassen. Vgl. Herder von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (Werke XII. S. 273—294.). Die Bedeutung aber des Cultus selbst zu würdigen, ist Sache der Ethik. Vgl. §. 94.

**) Wiewohl letzteres in der reformirten Kirche nicht ausschließlich der Fall ist, da z. B. in mehrern Gegenden derselben auch Weltliche das Abendmahl theilweise administriren.

Weihe dazu befähigt sei. Allerdings handelt der Liturg im eigentlichsten Sinne als Priester, aber er vertritt in diesem Augenblicke nur das gemeinsame Priesterthum Aller; weßhalb denn auch in der liturgischen Thätigkeit des Geistlichen, welche bloß der Träger des Gemeingefühls ist, die Persönlichkeit desselben zurücktritt und in das Gemeingefühl sich verliert; während hingegen bei der homiletischen Lehrthätigkeit das Persönliche und Individuelle, als das Gemeingefühl bestimmend und leitend, hervortreten soll*).

§. 100.

In dem Studienkreise des protestantischen Geistlichen wird derjenige Theil der Liturgik, der sich auf den Kirchendienst oder die unmittelbare Verwaltung bezieht, den geringern, der hingegen, der sich auf das Kirchenregiment und somit auf die Anordnung bezieht, den größern Raum einnehmen, während in der katholischen Kirche grade das umgekehrte Verhältniß eintritt.

Würde das Studium der Liturgik nur im Aneignen äußerer Kunstfertigkeit oder nur darin bestehen, das, was einmal durch kirchliche Ordnung festgestellt ist, auf eine würdige Weise zu verwalten; so wäre es, bei den Protestanten wenigstens, wohl kaum der Mühe werth, einen Namen für die Sache zu erfinden; denn alles wird sich hier auf Uebung, Anstand und Herkommen beziehen und sich so zu sagen von selbst lernen**); es

---

*) Schleiermacher §. 286. Anm. Die liturgische Thätigkeit gehört daher mit Recht vor den Altar, die homiletische auf die Canzel.

**) Wir wollen damit keineswegs den verwaltenden Theil der Liturgik als etwas aufstellen, mit dem man es leicht zu nehmen habe. Im Gegentheile. Nur läßt sich das, was hier die Hauptsache ist, die würdige Vertretung des priesterlichen Amtes im Namen der Gemeinde nicht lernen; sondern es greift dieß tiefer in die religiöse Stimmung und die ächte Verfassung des Gemüthes ein, die der wahre Träger aller erbaulichen liturgischen Thätigkeit ist; daher wohl Feßler (Rückblicke auf seine 70jährige

sei denn, daß z. B., wie in der preußischen und badenschen Agende, gewisse Sololeistungen im Gesange von Seiten des Geistlichen gefordert würden, die aber auch bald eingeübt sein dürften. Allein die Liturgik hat ein weiteres Feld. Grade das Allgemeine, das Grundsätzliche ist hier die Hauptsache. Was ist der christliche Cultus? Was soll er? In welchem Verhältnisse stehen die symbolischen Theile desselben zum Worte? Welcher Antheil gebührt der bildenden Kunst, der Mimik, der Tonkunst, dem Gesange? In welchem Maße, in welcher Zeitfolge sind die einzelnen Elemente des Gottesdienstes zu behandeln? Nach welchen Grundsätzen sind Agenden und Gesangbücher zu bearbeiten? (Theorie des Kirchenliedes.) Wie soll sich das Bindende zum Freien, wie das Stätige zum Beweglichen verhalten? Dieß alles sind Fragen, worüber sich der wissenschaftliche Theolog muß Rechenschaft geben können*). Hier greift dann auch die Liturgik fast in alle übrigen theologischen Disciplinen ein. Das Wesen des Cultus selbst in seiner Idee zu erfassen, ist, wie schon bemerkt, Sache der Religionsphilosophie und der Ethik. Die Entwickelung desselben in der Geschichte führt uns die Archäologie vor, auf deren historischem Boden die Liturgik steht (vgl. §. 73.). Die Fragen aber, wem es zukomme, Aenderungen im Cultus vorzunehmen und denselben überhaupt zu bestimmen (jus circa sacra), finden ihre Beantwortung im Kirchenrechte, mit welchem die Liturgik in sofern verschwistert ist, als die Geschichte der Verfassung und des Cultus mehrentheils Hand in Hand geht. Endlich hat aber auch die dogmatische Ueberzeugung (obwohl es besser ist, wenn sie nicht in schroffer Einseitigkeit hervortritt) an liturgischen Bestimmungen einen unverkennbaren Antheil, so daß Agenden und Gesangbücher, ähnlich wie die Katechismen, Ausdruck der in einer Zeit oder in einer Gemeinde herrschenden Glaubensweise sind.

Pilgerschaft. Breslau, 1826. S. 416.) nicht ganz unrecht sagt: „Schule „und Belesenheit, Fleiß und Uebung können bei ausgezeichneten Talenten „vortreffliche Redner bilden; aber die Bildung eines von und mit Gott „erfüllten Liturgus ist ausschließend (?) das Werk der Gnade, d. i. der „Erleuchtung, der Entflammung, der Salbung des göttlichen Geistes."

*) Schleiermacher §. 281—283.

Da endlich der protestantische Cultus seine Principien im Gegensatze gegen den römisch-katholischen Ueberschwall der Ceremonien sowohl, als gegen die Starrheit und Nüchternheit oder auch wieder gegen die mißverstandene reine Innerlichkeit gewisser Secten und Partheien zu behaupten hat, so wird die Liturgik in der Entwickelung und Rechtfertigung dieser Principien gleichsam den praktischen Theil zur comparativen Dogmatik oder Symbolik bilden; denn man wird auch geschichtlich finden, daß die liturgischen Bestimmungen meist mit den symbolischen Schritt gehalten haben. So bildet unverkennbar das **missale Romanum** den praktischen Ausdruck der **professio fidei Tridentina**, wie das **common prayer book** den der 39 Artikel.

Wenn nun aber so bei den Protestanten der grundsätzliche Theil der Liturgik der wichtigere, der administrative, technische hingegen der untergeordnete ist; so ist es bei den Katholiken umgekehrt. Ist es doch hier grade die klerikalische Technik, der levitische Mechanismus des Meßopferdienstes, die complicirteste Mimik und Manipulation, sowie die musikalische Bildung*), womit recht eigentlich die Lehrzeit des künftigen Priesters in Anspruch genommen wird; während dagegen die Grundsätze für immer festgestellt sind und dem Einzelnen nichts übrig bleibt, als sich an das Vorgeschriebene zu halten, oder, wenn er je wissenschaftlichen Trieb dazu fühlt, es apologetisch zu rechtfertigen, indem er die tiefere Bedeutung der Gebräuche und Symbole in speculativ sein sollenden Formen auszudrücken versucht, was bekanntlich den phantasiereichen Köpfen einer gewissen Schule nie schwer wird**).

Litteratur der protestantischen Liturgik.

(Vgl. die Litteratur der Archäologie.)

Spazier, K., freimüthige Gedanken über die Gottesverehrungen der Protestanten. Gotha, 1788.

---

*) In Beziehung auf das letztere dürfte indessen auch von den Protestanten mehr gefordert werden, wenigstens so viel, um auf die Gesangbildung des Volkes und der Jugend verständig wirken zu können.

**) Einzelne Ausnahmen, wie die dankenswerthen Bemühungen eines Wessenberg um Einführung des deutschen Kirchengesanges, liegen schon außerhalb des katholischen Princips und gehören eben den protestantischen Erscheinungen innerhalb der katholischen Kirche an.

Wolfrath, F. W., Fragen über liturgische Gegenstände, zur nähern Prüfung aufgestellt und vorläufig beantwortet. Hamburg, 1792. 2 Aufl. Lpz., 1794.

Jenisch, D., über Gottesverehrung und kirchliche Reformen. Berlin, 1803.

Reinhold, F. L., Ideen über das Aeußere der evangelischen Gottesverehrung. Neustrelitz, 1805.

(Kähler, L. A.,) Sendschreiben an einen Freund über die Erneuerung des Cultus. Lpz., 1815.

*Gaß, J. Chp., über den christlichen Cultus. Breslau, 1815.

Horst, G. Kr., Mysteriosophie oder über die Veredlung des protestantischen Gottesdienstes. Frankf., 1817. Bd. II.

Fritsch, J. H., über die zweckmäßigen Mittel zur Wiederherstellung und fleißigen Benutzung des öffentlichen Gottesdienstes. Magdeb., 1817.

Funk, J. C., Geist und Form des von Luther angeordneten Cultus. Berlin, 1818.

*Kapp, G. F. W., Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden mit geschichtlicher Berücksichtigung der frühern Agenden. Erlangen, 1831.

Wagnitz, H. B., liturgisches Journal. Halle, 1801—11. Bd. IX. Die verschiedenen Schriften über den preußischen (Winer Handbuch der theol. Litt. S. 312.) und badenschen Agendenstreit.

c. Homiletik.

§. 101.

Die Homiletik stellt die Gesetze auf, nach welchen die öffentlichen Vorträge in der Gemeinde zu entwerfen, einzurichten und abzuhalten sind. Sie entlehnt ihren Stoff aus Exegese, Dogmatik und Moral; ihre formalen Principien aber ruhen theils auf der Hermeneutik, theils auf der allgemeinen Theorie der Beredsamkeit (Rhetorik), jedoch mit besonderer Anwendung auf die eigenthümlichen Zwecke der christlichen Gemeinde.

Da die Hauptsache des protestantisch-christlichen Cultus doch immerhin das Wort bleibt (welches übrigens in den Formen des Gesanges und Gebetes auch im Liturgischen prädominirt), so hebt sich unter allen der praktischen Theologie

angehörigen Kunstelementen die Kunst der Rede am meisten heraus. Das Wort des kirchlichen Redners aber ist auf das objectiv gegebene Schriftwort gebaut, so daß sich Hermeneutik und Rhetorik, Erklärung des objectiv Gegebenen und subjectiv Angeeigneten in dem Geschäfte des Predigers zur geistigen, lebendigen Einheit durchdringen. Während daher im Liturgischen die Persönlichkeit des Predigers zurücktritt, so darf und soll sie sich hier, jedoch immer innerhalb der Schranken des positiv=Christlichen und Biblischen, herausstellen. Der Prediger soll zwar, wie man sagt, nicht sich selbst, sondern Christum predigen, aber doch Christum, in wiefern er in ihm lebendig geworden ist, in ihm eine persönliche Gestalt gewonnen hat; denn nicht das ist eine christliche, biblische, evangelische Predigt, in welcher irgend ein theologischer Jargon mit denselben Worten der Schule oder Parthei eintönig und ermüdend wiederkehrt; sondern nur in den sich immer wieder erneuernden Schöpfungen und Hervorbringungen des ursprünglich in seiner Tiefe Erfaßten, klar Geschauten und im Geiste des christlichen Gemeingefühls lebendig Empfundenen besteht das Geheimniß der geistlichen Beredsamkeit, welche, vom Herzen kommend, auch zum Herzen dringt.

Solches aber gibt sich nicht von selbst, und mit dem gut und fromm Gemeinten ist es nicht gethan. Die christliche Predigt ist allerdings ein Kunstwerk, worunter man aber nicht einen taschenspielerischen hocus pocus, überhaupt nichts Gemachtes, Geziertes, Erkünsteltes zu verstehen hat, gleich als ob die Kunst in der Unnatur bestände; sondern die wahre Kunst ist ja eben nichts anderes als die reinste, die veredelte, in das höhere Bewußtsein verklärte Natur *). Wollte man dagegen sagen, Christus und die Apostel hätten auch keine Homiletik studirt; so wäre dieß eben die roheste und crasseste Verwechselung des Ursprünglichen und Abgeleiteten, die stupideste Verkennung aller geschichtlichen Entwickelung, ja der strafbarste Frevel gegen Gottes weise Ordnung. Auch Homer hat keine Poetik, Plato keine Logik in

*) Gegen die falsche Verkünstelung des Einfachen, sowie über diesen ganzen Abschnitt vgl. Herder's Briefe (den 40sten) S. 16. ff.

unserm Sinne studirt; aber man zeige mir heute die Homere und Platone, die es durch Ignoranz geworden! — Zudem ist die Aufgabe des heutigen Predigers eine von der der Apostel wesentlich verschiedene; weßhalb es auch nicht eben der glücklichste Einfall war, wenn neulich der Name „Kerytik," den wir an seinem Orte dahin gestellt sein lassen wollen (vgl. §. 96.), hat an die Stelle des wohlerwogenen „Homiletik" gesetzt werden sollen; denn der Prediger unserer Zeit ist ja nicht mehr Herold (κῆρυξ) einer noch nie gehörten Wahrheit, sondern verordneter und bestellter Diener am Worte. „Sobald Predigt, „sagt Herder (a. O.), was sie im Munde der Apostel eigent„lich war, Botschaft zu sein aufhörte, ward sie Erklä„rung des Wortes Gottes, ihrer Schriften und Lehre, „Anwendung dessen, was vorgelesen war, in einem stillen, „christlichen Kreise. Dieß hieß Homilie, und war nicht ei„gentliche Oration u. s. w." *). Damit wollen wir übrigens nicht verneinen, daß nicht auch bei Erschlaffung des christlichen Lebens und partieller Versunkenheit desselben das apostolisch-Kerytische, ja, wenn man will, auch das gesetzlich-Prophetische seine Stellung im christlichen Predigtamte einnehmen könne (Matth. III, 2. 2 Cor. V, 20.). Nur ist dieses dann nicht die eigentliche, dem normalen Zustande der Gemeinde angemessene, sondern mehr eine vorübergehende, den Boden gleichsam auflockernde, dem Worte Gottes wieder Bahn brechende Thätigkeit, welche jedenfalls auf der Canzel nicht zu weit getrieben werden darf.

Dem sei übrigens wie ihm wolle, so ist klar, daß auch die Homiletik, wie die Liturgik und Katechetik, mit den theo-

*) Vgl. auch Nitzsch (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1832. Heft 3. S. 725.): „Da zugestanden werden muß, daß das Wort Homilie „— ob es im N. T. so vorkommt, gilt hier gleich —, doch historisch ge„nommen und in der alten Kirchensprache gefaßt, die Function anzeigt, „die den ganzen dreifachen (?) Dienst am λόγος τοῦ θεοῦ begreift, so ist „fortwährend Homiletik als ein Hauptzweig der praktischen Theologie „neben der Katechetik zu benennen, die Vereinigung aber von beiden nur „für den Fall des Missionars als Kerytik zu bezeichnen, sofern über„haupt noch die griechischen Bezeichnungen der Kürze wegen und um der „Gemeinschaft willen mit dem Alterthume und der Geschichte bewahrt wer„den müssen."

logischen Disciplinen im innigsten Zusammenhange steht. Ist gleich die Schriftauslegung, wie wir sie auf der Canzel üben, eine von der gelehrten der Form nach verschiedene, so muß sie doch auf dieser beruhen; und wenn es gleich gelehrte Exegeten ohne Talent für die populäre und erbauliche Darstellung geben kann, so ist dagegen umgekehrt eine homiletische Kunst immer verdächtig, welche mit Umgehung einer gründlichen Exegese erlangt sein will *). Eben so ist die Predigt, wenn sie gleich weder bloße Dogmatik noch bloße Moral sein soll, doch der lebendige Ausdruck von beiden als den Bestandtheilen der christlichen Lehre. Endlich aber wird das geschichtliche Bewußtsein, das die historische Theologie in uns nährt, den Prediger am besten vor jedem falschen Heraustreten aus seiner Bahn, vor jeder Vermischung der kirchlichen Beredsamkeit und ihrer Zwecke mit der antiken, politischen u. s. w. bewahren.

§. 102.

Auch die Homiletik zerfällt wie die Liturgik in einen allgemeinen und besondern Theil. Der allgemeine handelt von dem Gegenstande der christlichen Beredsamkeit und den Grundsätzen derselben, der specielle zeigt deren Ausführung.

---

*) Es ist daher mehr aus einer traurigen, zum Theil oberflächlichen Beobachtung, als aus einer richtigen Ansicht der Sache herausgeredet, und jedenfalls Schiefes mit Wahrem vermengt, wenn der witzige Verfasser von „Reinwald's Tagebuch auf einer Reise zu Deutschland's Kanzelstühlen" (in Schuberoff's Journal Bd VI. St. 1.) sagt: „Es gibt sogenannte theologische Studien, mit denen ein Prediger seine Zeit auf eine „seinem Stande sehr geziemende Art hingebracht zu haben glauben kann, „und die ihn gleichwohl von seinem eigentlichen Berufe gänzlich abführen (?). Dahin rechne ich alles, was man unter theologischer „Philologie begreift. Sie hat uns nie (?) gute Kanzeltheologen geliefert. Homiletische und philologische Theologie scheinen vielmehr, wie „böse Eheleute und verwandte Pole, einander aus allen Kräften zu fliehen und die trockene Wörtermaceration und Nußknackerei des Exegeten „der Tod wahrer Kanzelberedsamkeit zu sein. Zwischen dem hermeneutischen Krippenbeißer, dem kritischen Nagethiere und zwischen dem erbaulichen Volksredner ist eine ungeheure Kluft befestigt" u. s. w. Traurig in der That, wenn es sich so verhielte!

Sowie man sich in der Katechetik dahin verirrt hat, sie beinahe in der Kunst des Abfragens und Ablockens aufgehen zu lassen, so ließen auch Manche die Homiletik fast in der Rhetorik, die sie noch oben drein fremdartigen (antiken) Mustern entlehnten*), untergehen. Hauptfrage bleibt immer: was soll man predigen? Was gehört auf die Canzel und wie gehört es dahin? Wie unterscheidet sich also die Predigt einerseits von der wissenschaftlichen Abhandlung, welche bloß die Ausbildung der Kenntniß an sich zum Zwecke hat, und andererseits von der politischen Rede, welche nur auf den Entschluß, auf die That hinwirkt? Die Beantwortung dieser Fragen führt wieder in die Tiefen der Religionsphilosophie zurück, nämlich auf die Grundfrage: was ist Religion? woran sich die anschließt: was ist Religionsvortrag? was Predigt? was christliche Predigt? u. s. w. Ehe man darüber ins Reine gekommen, helfen alle Chrien, alle Musterpredigten u. s. w. nichts; sie schaden im Gegentheile.

§. 103.

Die specielle Homiletik umfaßt folgende Puncte: 1. zweckmäßige Auffindung des in einem gegebenen Zeitpuncte zu behandelnden Stoffes — Text und Thema (Heuristik); 2. Anordnung und Eintheilung des Stoffes (Diataktik); 3. Ausarbeitung und Darstellung desselben durch die Kunst der Rede und des Vortrages (Semiotik, Elocution und Drastik). Dabei hat man sich aber wohl zu hüten, daß über den vielen willkürlichen Regeln der Schule, welche sich in diese einzelnen Theile der Homiletik eingeschlichen haben, die wesentliche Bedeutung und Würde

*) „Wer die gerichtlichen Reden des Demosthenes und Cicero schlechthin zu Mustern unserer Predigten nimmt, der hat weder einen Begriff „von Predigt, noch von gerichtlicher Rede.“ Herder a. O.

der geistlichen Rede nicht verloren gehe, und der Geist nicht unter lästigen Formen erdrückt werde.

Man hat die Verrichtungen, welche hier in der Abstraction als gesondert heraustreten, nur als verschiedene Seiten des einen geistigen Actes anzusehen, über den sich aber die Wissenschaft Auskunft und Rechenschaft geben soll; denn gewiß ist die Predigt die beste, ja die einzig gute und ihres Namens würdige, wo im Momente der geistigen Conception auch schon Erfindung, Anordnung, Ton und Farbe des Ganzen gegeben sind, wie Blätter, Blüthe und Frucht im Keime, wie die Gliedmaßen im Embryo. Allein vor das Bewußtsein treten uns die genannten Verrichtungen doch in gesonderten Momenten.

Nachdem in der allgemeinen Homiletik gezeigt worden ist, was überhaupt gepredigt werden soll, so fragt die specielle: was soll im gegebenen Falle gepredigt werden? was soll die jedesmalige Wahl von Text und Thema bestimmen? Bisweilen steht beides in der Willkür des Predigers. Anderemale ist zum gegebenen Texte (z. B. der Perikope) ein Thema, oder zum gegebenen Thema (bei Fest- und Casualpredigten) ein Text zu suchen. Bisweilen ist auch beides gegeben, und es bleibt nur übrig, das Thema genauer zu bestimmen. Es sind also dem Prediger leitende Grundsätze nöthig, nach welchen er sich aus dem Zustande der Unentschiedenheit heraus in den eines sichern Entschlusses versetzen läßt; denn der Zufall soll so wenig gelten, als die Laune. Ein vielfacher, lebendiger Umgang mit der Schrift und beständiges Aufmerken auf ihre praktischen Momente, Kenntniß des menschlichen Herzens, richtige Schätzung seiner eigenen Stimmung, vor allem aber ein besonnenes Achten auf die Zeit und ihre Bedürfnisse, auf die Verhältnisse der Gemeinde u. s. w. sind die Hebel der homiletischen Erfindung und das sicherste Mittel gegen den geistigen Bankerott des sogenannten „sich Auspredigens." Ist aber Thema und Text gefunden, so tritt die Aufgabe des Ordnens ein. Vor allem fragt sich, ob der gewählte Gegenstand mehr eine auslegende oder mehr eine frei abhandelnde, eine analytische oder synthetische Behandlung er-

fordere. Herrscht der Text vor dem Thema vor, so tritt die erstere, im umgekehrten Falle die letztere ein; wiewohl auch die Wahl von beiden so glücklich sein kann, daß die Entfaltung des einen der des andern begegnet und sie sich dann beide zu einem harmonischen Kunstganzen, zu einer höhern einheitlichen Darstellung durchdringen, welches die eigentliche Aufgabe der Homilie ist*). Mit der richtigen Anordnung der Gedanken stellt sich bald auch die weitere Behandlung, die Ausführung im Ganzen und der Ausdruck im Einzelnen ein. Inzwischen unterliegt auch dieses bestimmten, aus der Natur der Sache selbst zu deducirenden Gesetzen. Die Canzel hat ihren eigenthümlichen Stil, in welchem sich Würde und Popularität zur christlichen Salbung durchdringen, und auch im Einzelnen bedarf es zweckmäßiger Erinnerungen. Gewöhnlich wird auch hier die Frage erörtert, ob das Niederschreiben, Ausarbeiten und Memoriren der Predigt als gesonderte Momente aus einander zu halten oder ob ihnen die Kunst des freien Vortrages, die sich übrigens vom gemeinen Extemporiren wohl unterscheidet, vorzuziehen? Im erstern Falle tritt dann wieder die Mnemonik als ein Zweig der Homiletik auf, wiewohl diese eigentlich schwerlich allgemein gültige Regeln geben können wird. Endlich folgt dann die Lehre von dem Vortrage selbst, sowohl von dem mündlichen Ausdrucke als der die Rede begleitenden Geberde (körperliche Beredsamkeit), deren Regeln sich jedoch am sichersten in der rein negativen Sphäre halten werden. Ueberhaupt kann nie genug daran erinnert werden, wie nur das als homiletisches Gesetz gelten darf, was sich, als aus der Natur der Sache selbst hervorgehend, psychologisch vor der Vernunft rechtfertigt, wie sich denn jede gesunde Theorie erst an der Praxis bilden und aus ihr hervorwachsen wird; denn leider hat sich in der Homiletik vielleicht mehr als irgendwo zum Nachtheile aller wissenschaftlichen Tiefe und künstlerischen Freiheit eine Tyrannei auf den Stuhl gesetzt, die nur von der Geistlosigkeit und Erbärmlichkeit schwachmüthiger Nachbeter lebt, die aber wohl durch die von einer falschen, rohen Genialität weit entfernte geistige Macht des wah-

*) Vgl. jedoch Schleierm. §. 284. 285.

ren theologischen Genius mehr und mehr verdrängt zu werden anfängt *).

Zusatz. In wiefern nun die praktische Theologie die ganze Wirksamkeit des Klerikers enthalten soll, so ist dieselbe freilich, so weit sie sich an das Wort knüpft, in den eben behandelten Formen der Homiletik, Katechetik und Liturgik noch nicht ganz erschöpft. Die asketische Schriftstellerei bildet dazu noch eine Ergänzung, läßt sich aber auf die genannten Formen in einem etwas erweiterten Sinne zurückführen. Eigentliche Predigtbücher wird wohl Niemand von vorne herein verfassen wollen; ja wir möchten fast behaupten, daß eine Predigt, die mehr auf den Druck als auf das Hören hin ausgearbeitet wird, ihren Zweck verfehlt **). Wohl aber gehört die zweckmäßige Abfassung religiöser Betrachtungen in das weitere Gebiet der Homiletik, da ja die Predigt in unserm Sinne, wie Schleiermacher anmerkt ***), nur eine zufällige Form religiöser Mittheilung ist. Die Verfassung religiöser Jugendschriften und solcher Volksschriften, die mehr dem Standpuncte einer noch unreifen Erkenntniß zugewendet sind †), wird ihre formalen Grundsätze in der Katechetik finden, sowie die schriftliche Abfassung von Gebeten und Liedern zum Gebrauche Anderer in der Liturgik, versteht sich mit den nöthigen Modificationen. Der Gehalt solcher Werke selbst aber ist an den wohlverstandenen Principien der Asketik zu prüfen (vgl.

---

*) Wie viel absurdes Zeug ist z. B. über das Verhältniß der Einleitung zu den Theilen, über Symmetrie derselben nach Zoll und Linien, über Angabe des Thema (es müsse immer ein vollständiger Satz als Thema angekündigt, auch dürfe kein bildlicher Ausdruck darin gebraucht werden) zu Tage gefördert und zu einem Gesetze erhoben worden, nachdem die Richter des Tages mit unerbittlicher Strenge das Urtheil sprechen. Das heißt denn doch wohl die Geistlosigkeit und das pedantische Philisterthum zum Ritter schlagen!

**) Ueber den Unterschied zwischen gedruckten und geschriebenen Kanzelreden s. Schleiermacher's Vorrede zu seinen Predigten.

***) Schleiermacher §. 284.

†) Was eigentlich die sogenannten Tractate bezwecken sollen, die an sich nicht zu verwerfen sind, wenn sie gesunde Nahrung geben. Man vgl. z. B. die Leistungen der zürcher asketischen Gesellschaft.

§. 94.). — Ist nun gleich nicht jeder praktische Theolog auch zum asketischen Schriftsteller berufen, so thut ihm doch eine genaue Bekanntschaft mit der asketischen Litteratur älterer und neuerer Zeit Noth, damit er auch die Privaterbauung weise zu leiten wisse (was in die Seelsorge gehört); auf daß nicht durch schlechte Erbauungsbücher auf die eine oder andere Weise wieder verdorben werde, was seine homiletische oder katechetische Thätigkeit gepflanzt hat.

1. Hand- und Lehrbücher der Homiletik*).

a. Deutsch-protestantische.

Mosheim, J. L. von, Anweisung erbaulich zu predigen, herausg. von Ch. E. von Windheim. Erlangen, 1763. 71., von Mark 1773.

Schmid, J. W., Anleitung zum populären Kanzelvortrage. Jena, 1787—90. 2 Aufl. 1795—1800. Bd. III.

Marezoll, J. G., über die Bestimmung des Kanzelredners. Lpz., 1793.

Ammon, Chp. F., Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit. Göttingen, 1799. 3 Aufl. Nürnberg, 1826.

Thym, J. F. W., historisch-kritisches Lehrbuch der Homiletik. Halle, 1800.

*) Die Predigtlitteratur selbst kann hier nicht gegeben werden. Eine umfassende kritische Geschichte der Homiletik vom Anfange des Christenthums bis auf unsere Zeiten fehlt uns noch; doch vgl. die unter 2. angeführten Geschichtswerke. — Sogenannte „Musterpredigten" lassen sich schwer aufstellen und dem Anfänger zur Nachahmung bezeichnen; denn grade das durch hohe Eigenthümlichkeit Ausgezeichnete läßt sich am wenigsten nachahmen, und das Excelliren in der Mittelmäßigkeit, wohin die Menge strebt und wozu leider nur genug Aufmunterung und Anleitung vorhanden ist, ist nicht das Ziel, wonach man zu ringen hat. Mit bloßer Nomenclatur ist auch nichts gethan. — Was nun aber theoretische Werke selbst betrifft, so finden sich schon bei einigen Kirchenvätern homiletische Anleitungen (Chrysostomus, Basilius der Große, Augustin). Gedanken von Luther finden sich in Herder's Briefen a. D. Melanchthon schrieb de officio concionatoris 1535. und de rhetorica 1519., Erasmus gab Vorschriften in seinem Ecclesiastes sive de ratione concionandi libb. IV. Bas., 1535., neueste Ausg. von F. A. Klein. Lpz., 1820. Es folgten dann Hyperius, Weller, Hemming, Osiander, Andreä, Pancratius, Chemnitz, Müller, Baier, Lyser (1701.), Lange (1707.), Rambach (1736.), Reinbeck (1743.), Roman. Teller (1741.), Kortholt (1748.), Walch (1747.), Baumgarten (1752.), Simonetti (1754.), Förtsch (1757.), Steinbart (2 Aufl. 1784.), Bahrdt (1784. 3 Aufl. 1798.).

Tittmann, J. A. H., Lehrbuch der Homiletik. Breslau, 1804. 2 unveränd. Aufl. Lpz., 1824.

*Schott, H. A., kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die Kanzelberedsamkeit, zum Gebrauche für Vorlesungen. Lpz., 1807. 15.

Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Lpz., 1815—28. Bd. III. 2 Aufl. von Bd I. 1828.

Marheinecke, Ph., Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protest. Geistlichen. Hamb., 1811.

Dahl, J. Ch. W., Lehrbuch der Homiletik. Lpz. u. Rostock, 1811.

Theremin, F., die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin, 1814.

Kaiser, G. Ph. Ch., Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik. Erlangen, 1816.

Grotefend, J. G., Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über die geistliche Beredsamkeit. Hannov., 1824.

*Schmidt, A. G., die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Halle, 1827.

Sickel, G. A. F., Grundriß der christlichen Halieutik oder einer auf Psychologie und Bibel gegründeten Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Lpz., 1829.

Stier, R., kurzer Grundriß einer biblischen Keryktik, oder e. Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle, 1830.*).

b. Englische und französische**).

Fordyce, D., Theodor oder die Kunst zu predigen. Lond., 1752., ins Deutsche übersetzt. Hannov., 1754. 70.

Blair, Hugh., Lectures on the rhetoric and belles lettres. Lond., 1783. Voll. II. (die 29ste und die folgenden Vorlesungen

*) Die beiden letztern Werke verrücken den eigentlichen Gesichtspunct der homiletischen Thätigkeit, die sich, wie gezeigt ist, innerhalb des Christlichen bewegt. Das Halieutische und Keryktische kann nie die Grundbestimmung einer christlichen Predigt sein, sondern gehört vorzüglich der nach außen gerichteten Missionsthätigkeit an. Vgl. §. 101.

**) Aeltere katholische: Nat. Alexander (1702.), Bl. Gisbert l'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, herausg. von Lenfant, Amst., 1728., deutsch mit Anmerk. von Kornrumpf 1740. Fénelon dialoques sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier. Par., 1718., deutsch von Schlüter. Münst., 1803., von Schaub mit Vorr. von Werkmeister. Tüb., 1809.

handeln von der Kanzelberedsamkeit), deutsch von C. G. Schreiter. Liegnitz, 1785. ff. Bd. IV.

†Maury, J. S., Principes de l'éloquence pour la chaire et le barreau. Par., 1789. 1810. Voll. II.

Chénevière Observations sur l'éloquence de la chaire. Génève, 1824.

2. Geschichte der Homiletik.

Schuler, Ph. H., Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle, 1792—94. Bd. III.

Beiträge zur Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle, 1799.

Ammon, Chp. F., Geschichte der Homiletik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen, 1804. Thl I. (erste Periode von Huß bis Luther) mit einer historischen Einleitung in die Geschichte der Homiletik von der Entstehung des Christenthums an bis auf den Anfang des 15 Jahrhunderts.

Schmid, J. W., kurzer Abriß der Geschichte der geistlichen Beredsamkeit und Homiletik. Jena, 1790. 1800. — als dritter Theil der Anleitung zum populären Kanzelvortrage.

Schuderoff, J., Versuch einer Kritik der Homiletik, nebst einem beurtheilenden Verzeichnisse der seit Mosheim erschienenen Homiletiken. Gotha, 1797.*).

Reinhard, F. V., Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund. Sulzb., 1810. Tzschirner, H. G., Briefe veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse. Lpz., 1811.

Predigtentwürfe, Magazine, Repertorien, Journale u. s. w., nicht selten Brücken der Trägheit oder Ruhekissen des Schlendrians und Vorurtheils, können hier nicht aufgezählt werden. Mit den bessern derselben hat die Homiletik selbst bekannt zu machen.

d. Pastoraltheologie
im engern Sinne des Wortes.

§. 104.

Unter der Pastoraltheologie (im engern Sinne des Wortes, der Pastoralklugheit, dem Pastorale, der Pastoralik) versteht man die Anweisung zur Leitung des christlichen Privatlebens oder der speciellen Seelsorge. Ihre Grund-

---

*) Mehreres findet sich auch in Augusti's Archäologi[illegible] in Eichhorn's Geschichte der Litteratur Bd VI.

säße müssen sich wesentlich aus der christlichen Ethik ableiten lassen; einzelne ihrer Vorschriften werden sich an das politisch und bürgerlich Bestehende, an Convenienz und Sitte anschließen, das Ganze aber sich durch Erfahrung und Uebung vollenden.

Die Benennung ist schwankend. Viele verstehen unter Pastoraltheologie auch das Ganze der praktischen Theologie. Andere halten die Theorie der geistlichen Amtsführung, wenn sie sich weiter als auf die öffentliche Thätigkeit des Predigens, des Katechisirens und der liturgischen Verrichtungen erstrecken will, für etwas Unmögliches, und wollen alles der Erfahrung anheimstellen *). Nun ist es zwar wahr, daß, je mehr wir uns den zufälligen Erscheinungen des Lebens und dem mannigfachen Spiele und Wechsel desselben nähern, wir uns immer weiter von dem entfernen, was der strengen wissenschaftlichen Bestimmung unterliegt; allein je mehr der äußerlich wahrnehmbare, wissenschaftliche Apparat, die Büchergelehrsamkeit abnimmt, desto mehr steigert sich nach innen hin die wissenschaftliche Anforderung an den Geist, die strenge Nachfrage nach den Principien. Allerdings läßt sich die Pastoraltheologie nicht aus Büchern lernen (wie man Vocabeln auswendig lernt), sondern aus dem Leben; aber gehen wir etwas tiefer in die Sache ein, so verschwindet der gewöhnlich aufgestellte Gegensatz von Theorie und Praxis, von Büchern und dem Leben sehr bald. Es kommt am Ende alles darauf an, wie die Theorie beschaffen und wie die Bücher verfaßt sind, und was dagegen Leben und Praxis heißt. Soll auch die innigste Befreundung mit dem sogenannten täglichen Leben nicht zu einem grundsatzlosen Handeln nach Willkür und Zufall berechtigen, so wird eine auf bestimmten Ueberzeugungen ruhende Lebensansicht nothwendig. Diese bildet sich nun allerdings wieder im Leben und in der Erfahrung und somit

*) Sehr ungünstig, wohl aber auch unbillig, urtheilt unter Andern Rosenkranz über diese Disciplin. Vgl. dagegen Schleiermacher §. 299—308.

praktisch, empirisch aus, wird aber in demselben Augenblicke wieder Theorie, als sie das Besondere in ein Allgemeines verwandelt und sich aus dem erworbenen Schatze der Erkenntniß eine Anleitung für die Zukunft bildet. Das ist doch wohl das: experientia docet. Es gibt aber bekanntlich Menschen, die vor lauter Erfahrung, deren sie sich rühmen, nichts erfahren. Sie kommen ewig nicht aus dem bunten und verworrenen Spiele einzelner Fälle und Begebenheiten heraus, die sie oft ungeschickt genug auf die fremdartigsten Dinge anwenden, und dabei mit der lächerlichen Selbstgenügsamkeit eines sogenannten „praktischen Menschen" auf die „Stuben- und Büchergelehrten" herabsehen, die in solchen Dingen keine Stimme hätten. Gleich als wäre die Stuben- und Bücherluft gegen die äußere Lebensluft hermetisch verschlossen, während doch das gesunde, frische Wehen des Geistes der einzige rechte Lebensodem ist, der da wehet wo er will, und der auch das Druckpapier befruchten kann; während umgekehrt die Versumpfung so gut in den Sessionsstuben, den Schul-, Kranken- und Visitenzimmern zu Hause sein kann, als im Cabinete der Gelehrten. Wer mit Grundsätzen ausgerüstet, ans Denken und Beobachten gewöhnt (und dazu soll ja grade die Lectüre führen), mit den vielen großen Lebensfragen im voraus vertraut, kurz wissenschaftlich vorgebildet in ein Amt tritt, der wird erst ein rechter Schüler der Erfahrung. Er wird zwar allerdings im Leben manches anders finden, als er es sich in der abstracten Theorie dachte; allein dieß wird ihm die letztere nicht verdächtig machen, er wird sie nur ergänzen und berichtigen. Durch sie ward ihm ja das Auge geschärft, das zu finden, was er fand; und ohne sie wären auch die wichtigsten Erscheinungen bedeutungslos an ihm vorübergegangen. So entdeckt der Naturforscher, der aus der Studirstube ins Freie tritt, doch wohl mit seinem Linne oder Wildenow in der Hand unendlich mehr, als die gleichfalls im Freien sich tummelnde Menge!

Schwierig bleibt es indessen immerhin, die Pastoraltheologie in die Grenzen einer eigentlichen Disciplin zu fassen. Ein Aggregat von einzelnen Fällen, ein geistliches Anekdoten-Vademecum ist noch keine Pastoraltheologie. [illegible]

praktisch gerühmten Theorieen sind oft die unpraktischesten d. h. die unbrauchbarsten, weil derselbe Fall sich nie ganz so wiederholt wie das erstemal (es gilt hier dasselbe wie bei der Casuistik in der Moral). Die Pastoraltheologie als Wissenschaft wird sich also möglichst auf dem allgemeinen Gebiete zu halten haben. Je wissenschaftlicher sie ist, d. h. je mehr sie auf Einheit des Grundsatzes geht, desto vielseitiger und reicher, desto sicherer und freier ist ihre Anwendung. Sie wird deßhalb mehr in großartigen Umrissen, in geistreichen Winken bestehen und sich allerdings besser gelegentlich und im Leben, besonders aber bei dem praktischen Vortrage der theologischen Disciplinen selbst mittheilen lassen, als in bestimmt gefaßten Paragraphen; daher sie auch mehr in das Seminar, als auf die Universität gehört, wovon unten in der Methodologie ein Mehreres.

Ruht die ganze praktische Theologie auf den übrigen theologischen Wissenschaften, so auch ganz vorzüglich die Pastoraltheologie. Ein noch so gewandter oder noch so frommer Seelenhirt ist und bleibt ohne gründliche Bibelkenntniß, ohne Kenntniß der geschichtlichen Entwickelung der Kirche, ohne feste dogmatische, in dem Glühofen der Zweifel gestählte Ueberzeugung, ohne feste moralische Grundsätze ein trauriger Empiriker, der sich immer nur in einer gewissen Classe Geltung verschaffen und auch da oft mehr verderben, als wirklich gut machen wird. Je weiter unsere Zeit an Bildung vorgerückt ist, desto mehr muß der Geistliche ihr gewachsen sein. Was hilft alles Jammern über den überhandnehmenden Unglauben, alles Verdächtigen der wachsenden Fortschritte, wenn es an geistiger Kraft fehlt, den Geist der Zeit zu erfassen, und an Schärfe, das Böse vom Guten zu unterscheiden? Nur der wird die christlichen Grundsätze, den unchristlichen Bewegungen gegenüber, auch im Kreise der Gebildeten mit Klarheit und Festigkeit geltend machen können, der es wagen darf, im Bewußtsein der geistigen Ueberlegenheit, welche die wahre Christosophie gibt, dem Feinde unter die Augen zu treten. Nur der wird aber auch als ein kluger Haushalter „das Wort zu theilen" und jedem das zuzumessen vermögen, was für ihn und seine Verhältnisse paßt, der stets den Kern aus der Schale zu lösen be-

müht war und der über dem theologischen Studium nie den Blick auf das Leben verloren hat. Leider fehlt aber grade den Meisten die Brücke aus der Schule ins Leben. Da stehen sie denn, die Weisheit der Collegien „schwarz auf weiß“ unter dem Arme und vielleicht noch oben drein mit den trefflichsten Zeugnissen versehen, wie Herkules am Scheidewege; rechts die Bücher und Compendien, links die Heerde, die sie weiden sollen; und es fehlt ihnen der Stab, sie zu weiden*). Nun soll es eben die Aufgabe der Pastoraltheologie sein, diese Brücke zwischen der Schule und dem Leben zu schlagen. Sie soll gleichsam den künftigen Hirten (daher der Name) mit Stab und Ring bekleiden, ihm die geistige Investitur zu gesegneter Führung des Amtes verleihen.

Wollte man fragen, ob dieser Umweg nicht erspart werden könnte, dadurch, daß man gleich von vorne herein den akademischen Unterricht zweckmäßiger d. h. mehr auf das praktische Leben bezogen einrichtete, so haben wir schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie zwar allerdings die Theologie mit beständiger Beziehung auf die Kirche und das kirchliche Leben betrieben werden solle; allein es wäre der größte Nachtheil für die Wissenschaft sowohl als für das kirchliche Leben selber, wenn man um des erbaulichen Zweckes willen die Tiefe und Schärfe des Gedankens, die Freiheit der Untersuchung u. s. w. aufgeben wollte. Dadurch würde nur die Seichtigkeit befördert werden, und neben dem Unglauben würde der Aberglauben wuchern, welchen beiden eben die rechte Pastoralklugheit zu begegnen hat. Eben die strenge, kritische Durchbildung, die nichts vertuscht und bemäntelt, was Zweifel erregt, sondern alles klar

---

*) Schon S. Werenfels klagt hierüber seiner Zeit: „de Oratoribus, qui ex Rhetorum scholis in forum prodeunt, dixit olim „Satyricus (Petronius): hos in alium sibi orbem videri delatos. „Majore id jure dici potest de studiosis academicis, cum ad ec-„clesiam aliquam pascendam vocantur. In novum orbem sibi de-„lati videntur“ (diss. de scopo doctoris theol.). Vgl. die Stellen aus Gerhard bei Danz S. 334. Und ganz ähnlich lauten die Klagen der neuern Zeit; siehe Hupfeld's Nachwort zu Bickell über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Marb., 1831. S. 52. 53.

und offen darlegt; eben die scharfe Bestimmtheit der Begriffe in Dogmatik und Moral; eben der freie, unbefangene Blick über das ganze Gebiet der geschichtlichen Entwickelung soll den praktischen Theologen dahin erheben, daß er seinen Stoff beherrscht und daß er mit vollem Bewußtsein eben nur das zum Gegenstande der Erbauung macht, was wirklich frommt, von dem aber weise ablenkt, was nur unfruchtbaren Streit und Zank erregt. Nicht das ist Unredlichkeit und Heuchelei, nur die Arznei zu geben, die man mit gutem Gewissen geben kann, anderes aber mit möglichster Schonung fremder Gewissen zu entfernen und so die Menge allmählig zum Edlern und Bessern hinanzuziehen; sondern die sträflichste Heuchelei von allen ist es, sich selbst nach und nach in etwas hineinzuschwatzen, hineinzulullen, und sogar hineinzubeten, was man doch nicht recht glaubt, wovon man aber gern sich und Andere überredete, daß man es glaube, und deßhalb um so grimmiger die anfällt, welche es mit der Wahrheit genau nehmen*). Vor einer solchen Pastoralklugheit möge uns der Himmel bewahren! In einer geistreichen, lebendigen und bei aller Schärfe doch auch wieder fruchtbaren Behandlung der Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral, die eben nicht bloß allein auflösend und zersetzend, sondern auch wieder erbauend und ergreifend wirkt, liegen aber schon die Fäden zu einer gesegneten Pastoralweisheit, die nur noch auf die Meisterhand des geistigen Führers warten, welche diese Fäden geschickt ergreifen und dem noch unsichern Schüler in die seinige geben muß, um ihn

*) Mit Recht sagt wohl de Wette (die h. Schrift des N. Bundes Bd II. Vorr. S. IV.): „Nur die Theologen selbst sind an den Irrungen „Schuld, welche die neuen kritischen Untersuchungen zuweilen stiften, indem „sie in den Jugendunterricht und den Kanzelvortrag dasjenige mischen, „was allein dem dogmatischen Systeme angehört. Trüge man allgemein „dem Volke nur dasjenige vor, was unmittelbar praktisch fruchtbar ist, „und wiese die Jugend, zumal die höhern Stände, im Geiste freisinniger „Duldsamkeit dazu an, wie sich der nichtgelehrte Christ gegen theologische „Streitigkeiten zu verhalten habe, so würden alle Störungen vermieden „werden, und es käme nicht mehr die Widersinnigkeit vor, daß fromme „Handwerker oder andere ungelehrte Christen über Bestrebungen wissen„schaftlicher Theologen das Verketzerungsurtheil fällten."

durch das Labyrinth des praktischen Lebens glücklich hindurchzuleiten.

Im Uebrigen findet die Pastoralklugheit ihre Principien in der christlichen Ethik. Nicht so, als ob es für den Geistlichen irgend eine besondere Moral gebe, was dem Geiste des Christenthums und des Protestantismus vollkommen zuwider wäre*); allein jeder Stand der menschlichen Gesellschaft, jedes Amt der Christenheit hat bei den gleichen sittlichen Grundsätzen für Alle doch seine speciellen Pflichten, und dem Einen kann ziemen, was dem Andern unter andern Verhältnissen nicht ziemt. Wenn sich nun gleich das Einzelne leicht aus dem Allgemeinen ableiten läßt, so möchte doch die gesonderte Darstellung alles dessen, was den Geistlichen und sein Amt in sittlicher Beziehung betrifft, was ihm seine Stellung im Lichte des praktischen Christenthums vorhält, für die Meisten äußerst anziehend, belehrend und erweckend sein. Das Leben des Geistlichen im Staate und in der Gemeinde, sein Verhältniß zur Gesellschaft, seine Stellung zur Schule, seine Wirksamkeit am Krankenbette (geistliche Klinik), sein häusliches Leben, seine Studien, seine Erholungen, seine Theilnahme an dem Weltlichen, die Sorge für das Zeitliche (Fristung des irdischen Lebens durch kluge Diät und verständige Oekonomie), sein äußeres Daherkommen und Benehmen (theologische Gravität und apostolische Einfalt) sind alles Züge zu einem Bilde, das sich entweder in allgemeinen Umrissen entwerfen oder concret an einem Ideale darstellen läßt, wobei jedoch alles auf die Behandlung selbst ankommt, ob nämlich das Triviale vorherrsche oder das Geniale, die berechnende Klugheit oder die sittlich-religiöse Bestimmung von innen**). Dazu kommt dann noch die Beachtung des einmal politisch und bürgerlich Bestehenden, Kenntniß der vorhandenen Kirchenordnungen, der bürgerlichen Gesetze und Uebungen, der Volksgebräuche u. s. w., woran sich der Geistliche theils anzuschließen, theils aber auch, wo sie dem christlichen Leben entgegen sind, zu ihrer Verbesserung und Vervollkommnung zu

*) Schleiermacher §. 308. Anm.

**) Auch hier ist besonders an den Nutzen von Lebensbeschreibungen würdiger Seelsorger zu erinnern. Vergl. z. B. das Leben Oberlin's u. A.

wirken hat. Somit tritt die Pastoraltheologie einerseits in die innigste Verbindung mit der Statistik, andererseits aber mit den Grundsätzen der Kirchenverfassung und Kirchenleitung, dem Kirchenrechte, wovon unten (§. 106.) ein Mehreres.

Litteratur zur Pastoraltheologie*).

Nitsch, P. F. Ach., Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer. Lpz., 1791.

Krünitz, J. G., der Landprediger nach seinen verschiedenen Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten als Gelehrter, Seelsorger, Glied des allgemeinen Staatskörpers, Landwirth und Hausvater. Berlin, 1794.

Kindervater, Ch. Vct., über nützliche Verwaltung des Predigtamtes, Schulunterricht, Bildung der Gemeinden und Lebensgenuß auf dem Lande. Nebst einem Anhange über das Verbauern der Landprediger. Lpz., 1802—06. Bd. II.

Mirow, Ch. L., der Prediger in seinen verschiedenen Verhältnissen, mit besond. Rücksicht auf d. hannöversch. Landprediger. Hannov., 1808.

Jacobi, J. F., über Bildung, Lehre und Wandel protestantischer Religionslehrer. Frkf. und Heidelb., 1808.

Strauß, Fr., Glockentöne. Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. Elberfeld, 1815. 6 Aufl. 1831. Bd. III.

Tobler, J. G., Gotthold oder der wackere Seelsorger auf dem Lande. (Seitenstück zum Goldmacherdorf) Aarau, 1820.

Planck, G. J., das erste Amtsjahr des Pfarrers von S., in Auszügen aus seinem Tagebuche. Gött., 1823.

Wyß, C., über Antinomien im Berufe des Geistlichen. Bern, 1828.

(Zyro, F. F.,) theologisch=kirchliche Bedenken auf die dritte Jubelfeier der bernischen Reformation. Frankf. a. Main, 1828.

† Häglsperger, F. S., Festabende im priesterlichen Leben, gefeiert mit Betrachtungen und Erinnerungen. Für Freunde der Seelensorge zur geistigen Erquickung in müden Stunden. Sulzb., 1828. u. 29. Bd. II.

*Hoffmann, Fr., Pastoral=Grundsätze. Stuttg., 1829.**).

---

*) Vgl. oben die Litteratur zur gesammten praktischen Theologie. Daß die meisten speciellern Werke sich vorzugsweise auf den Landprediger beschränken, rührt zum Theil von einer einseitigen Auffassung der klerikalischen Wirksamkeit her.

**) „Eine in mannigfacher Hinsicht ausgezeichnete Schrift, die ihren „natürlichen Lesern, angehenden Geistlichen vorzüglich, nicht selten wahre

· Rüeff, J. L., kurze praktische Anleitung zum Krankenbesuche. Kempt., 2 Aufl. 1829.

e. Praktische Hülfswissenschaften.

§. 105.

Indem die Wirksamkeit des Geistlichen überall in die Verhältnisse des Lebens eingreift, so wird eine wissenschaftliche Auffassung dieser verschiedenen Lebensgebiete und ein richtiger Blick in dieselben zur nothwendigen Aufgabe für ihn. Er wird sich demnach auch mit solchen Kenntnissen ausrüsten müssen, die zwar außerhalb der eigentlichen theologischen Disciplin liegen, aber in den Kreis des Praktischen eingreifen. Dahin rechnen wir: die Theorie der Erziehung (Pädagogik), die Theorie des Armenwesens, die psychische und selbst einen Theil der physischen Heilkunde (**medicina clerica, pastoralis**), sowie einzelne Zweige des Staatshaushaltes, der Landökonomie, Technologie u. s. w.

Daß die Theologie als positive Wissenschaft auch mit andern Wissenschaften in Verbindung stehe, ist zu Anfange gezeigt worden. Mit dem einen Pole ihres Wesens, dem streng wissenschaftlichen, berührt sie den Humanismus (besonders Sprach- und Geschichtsstudium vgl. §. 22.); mit dem andern aber, dem praktischen, berührt sie den Realismus oder die Mannigfaltigkeit der empirischen Kenntnisse. So verwerflich nun die Forderung der bloßen Nützlichkeitsmenschen (utilitaires) ist, an die Stelle der theologischen Disciplinen ein Allerlei von Naturkunde, Oekonomie und philanthropinischer Pädagogik treten zu lassen, so ist es denn doch auch wieder wahr, daß am Ende allerdings etwas genützt und geleistet werden soll, und auch dazu bedarf es einer Vorbereitung. Unsere Meinung ist

---

„Befriedigung, durchgehends gute Anregung gewährt. Die Form ist brieflich." Nitzsch (theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1831. S. 172.).

daher, dem theologischen Studium deßhalb nichts von seiner Würde und seinem Umfange zu entziehen, im Gegentheile es in seiner streng wissenschaftlichen Gestalt festzuhalten und gegen jede Verkümmerung, gegen jeden Angriff von Seiten der Oberflächlichkeit zu schützen; wohl aber, indem man das Eine nicht läßt, doch auch das Andere zu seiner Zeit und an seinem Orte zu thun. Das menschliche Leben ist nun einmal ein vielseitiges und nimmt die Thätigkeit jedes Gebildeten vielfach in Anspruch. Je weniger die Stände, wie früher, streng von einander gesondert sind, je mehr der Geistliche auch Weltmann ist und im guten Sinne des Wortes sein soll, desto mehr häuft sich die Arbeit. Nun ist freilich das Leben kurz, aber auch wieder, wo Zeit und Kräfte recht benutzt werden, lang genug, um Vieles und doch das Viele recht und grade so gründlich zu treiben, als nöthig ist. Es kommt nur alles auf die richtige Einsicht an, warum und wozu man es treibt. So verkehrt es nun wäre, in der frühern Zeit, die einer gründlichen Schulbildung gewidmet sein soll, allerlei Realien aufzuhäufen, und so heilsam es ist, grade hier die Kraft des Jünglings auf das Eine zu beschränken, was Noth thut; so vernünftig und zweckmäßig ist es dagegen, wenn der junge Mann, der an den Brüsten der tiefern Weisheit genährt und in der Schule des Ernstes groß gezogen worden ist, nunmehr auch bei dem Eintritte in das Berufsleben den Boden seiner Wirksamkeit genauer kennen lernt und sich alles das aneignet, was ihm die Achtung der Andern und das Zutrauen zu sich selbst sichert. Ist ein tüchtiger Grund gelegt, so läßt sich Vieles darauf bauen, und grade der, welcher an der strengen Wissenschaft seine Kräfte geübt hat, wird in reifern Jahren leicht in dem Fortschritte machen, was nicht sowohl vollkommen studirt, als vielmehr in allgemeinen Grundzügen erfaßt und auf das schon vorhandene Wissen bezogen werden soll, um es fruchtbar für das Leben zu machen. Die Stellung des Geistlichen ist eine vielseitige, und so auch seine Wirksamkeit. Wer aber auf irgend ein Object wirken will, muß das Object seiner Wirksamkeit nach allen Beziehungen hin kennen. Will und soll also der Geistliche auf die Jugend und den Jugendunterricht einwirken, soll die Volksschule (was gewiß das Natürlichste

ist)*) unter der Aufsicht der Kirche und somit auch der Schullehrer unter der Leitung seines Geistlichen stehen, so ist ihm auch Noth, das Leben der Jugend zu kennen und mit den Grundsätzen ihrer Bildung und Erziehung bekannt zu sein. Die Pädagogik ist daher, auch abgesehen von ihrer unmittelbaren Beziehung zur Katechetik, eine nothwendige Hülfswissenschaft der praktischen Theologie. — Soll ferner das Armenwesen, wenn auch nicht vom Geistlichen persönlich besorgt (denn schon die erste Kirche trennte das *διακονεῖν τραπέζαις* von der *διακονία τοῦ λόγου* Apostelgesch. VI, 1—7.), doch von ihm geleitet werden und er durch Rath und That einen Einfluß auf dasselbe üben, so darf er sich nicht mit den allgemeinen Gefühlen christlicher Milde und Barmherzigkeit begnügen, sondern Klugheit muß seine Schritte leiten, wenn er nicht des Laien wohlberechnender Kunst zum Gespötte werden will. Er muß mit den auf staatswirthschaftlichen Principien ruhenden Grundsätzen der Armenversorgung bekannt sein, welche mehr darauf ausgehen, durch kluge Vertheilung der Arbeit die Armuth zu verhüten, als den Hunger der Einzelnen durch Palliativmittel zu stillen. — Soll er überhaupt auf den Menschen wirken, der zwar aus Leib und Seele besteht, aber doch so, daß in der Wirklichkeit, im Leben keins vom andern getrennt ist; so kann die sogenannte cura animarum sich eben nicht allein und ausschließlich auf das Geistliche beschränken, sondern wird gemeiniglich auch mit der Sorge für das leibliche Wohl verbunden sein müssen. Falsch ist es nun freilich, wenn man durch den Pfarrer den Arzt ersetzen will u. s. w.; aber ganz unwissend in den allgemeinsten Elementen der Gesundheits- und Krankheitslehre, rein unbekannt mit dem physischen Organismus des Menschen und den Wirkungen, welchen derselbe durch Klima, Nahrung, Beschäftigungsweise ausgesetzt ist, darf der Seelsorger nicht sein, wenn er anders auch nur seine geistliche Stelle am Krankenbette mit Würde versehen und den Arzt mit freundlichem Entgegenkommen unterstützen will. Besonders wichtig ist für ihn das in beide

*) Anders wollen freilich Andere. Vgl. z. B. Rettig die freie protestantische Kirche. Gießen, 1832.

Gebiete (das theologische und medicinische) eingreifende Fach der Seelenheilkunde bei den Angefochtenen, Schwermüthigen, Wahnwitzigen, Irren u. s. w. — Wie mit der Gesundheit, so hängt aber auch mit dem Vermögen und Wohlstande der Menschen, mit ihrem Nahrungserwerbe und ihrer Berufsbeschäftigung das geistige Streben, die sittliche Entwickelung, ja sogar die religiöse Gefühls- und Vorstellungsweise zusammen. Nicht um selbst den Bauer zu machen, auch wohl nicht, um, wie man geglaubt hat, mit neuen Erfindungen, Säemaschinen und dergleichen voranzugehen, wohl aber um das Wesen und Treiben des Landmannes zu begreifen, um mit ihm denken, empfinden, erfahren zu können, um einen Halt- und Anknüpfungspunct im Gespräche zu haben, thut dem Landprediger einige Kenntniß von der Landwirthschaft und dem, was damit zusammenhängt, Noth. Aber auch andere Erwerbszweige muß er ihrer Natur nach kennen, wenn er deren Einfluß auf das physische, ökonomische und sittliche Wohl der Gemeinde zu beurtheilen im Stande sein will. So ist es z. B. nicht gleichgültig, welche Ansicht die Religionslehrer von den gewaltigen Fortschritten der Industrie in unserer Zeit haben. Scheinbar wenigstens kommen diese nicht selten mit dem christlichen Leben in Conflict. Man denke an die gesunkene Kirchlichkeit an den meisten Fabrikorten, die Verkümmerung der Sonntagsfeier und des Schulunterrichtes, die einseitige Richtung des Geistes auf Erwerb, Mode, Luxus, Genuß. Ist aber wohl hier mit dem bloßen Eifern gegen den Zeitgeist, dessen Strom man doch nicht aufhalten kann, etwas gethan? und muß nicht der gebildete Prediger die Zeit mit ihren Forderungen und Bedürfnissen auch in dieser Hinsicht erst begreifen lernen, wenn er ihre Auswüchse und falschen Richtungen mit Erfolg bekämpfen will? Muß er nicht dem Brotlosen, der über Mangel an Verdienst klagt, eine Quelle öffnen können? Und das kann er nur durch Einsicht in das Wesen des heutigen Verkehrs*).

---

*) Die Litteratur der Pädagogik ist an sich zu reichhaltig, als daß sie hier mitgetheilt werden könnte. Wir erinnern außer an die allgemeinen Schriften von Basedow, Salzmann, Pestalozzi, Campe an die specieller theologischen: Niemeyer, A. H., Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts. Halle,

f. Kirchenrecht.

Pfaff, Ch. M., de origine juris ecclesiastici veraque ejus indole. Tub., 1719. Flörke, J. E., Gedanken von der Nothwendigkeit und Nutzen der Erlernung des sowohl kanonisch = päpstlichen, als protestantischen Kirchenrechts vor einen studiosum theologiae. Jena, 1723.

§. 106.

Das Kirchenrecht (jus ecclesiasticum, canonicum) enthält die rationalen und positiven Grundsätze der Verfas=

---

8 Ausg. 1825. Bd. III. Schwarz, F. H. Ch., Erziehungslehre. Lpz., 2 Aufl. 1829. Bd. III. Krummacher die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche. Essen, 1823. 25. Denzel Volksschule. Stuttg., 1817. Thilo die pädagogische Bestimmung des Geistlichen. Frkf. a. O., 1811. Heinroth, A., von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen. Lpz., 1828.

Ueber Pastoralmedicin: Mezler, F. X., über den Einfluß der Heilkunst auf die praktische Theologie. Ulm, 1794. 1805. Bd. II. Vering Versuch einer Pastoralmedicin. Münster, 1809. Schreger, C. H. Th., Handbuch der Pastoralmedicin für christliche Seelsorger. Halle, 1823. Bluff, M. J., Pastoralmedicin. Cöln, 1827. de Valenti medicina clerica oder Handbuch der Pastoralmedicin für Seelsorger, Pädagogen und Aerzte. Lpz., 1831. u. 32. Bd. II.

Ueber Armenwesen: Resewitz über die Besorgung der Armen. Kopenhagen, 1769. Dégérando, J. M., le visiteur des Pauvres. Paris, 1820. ed. 3. 1826.

Ueber Landökonomie: Patriotische Schutzschrift für die ländliche Wirthschaft der Landgeistlichen. Lpz., 1775. Demler, Ch. W., der Feldbau der Landprediger, eine sehr große, aber oft unerkannte Wohlthat Gottes — in dem Lehrbuche des Matthesius für angehende Landprediger. Jena, 1790. — Rede des Abbé Gregoire über die Frage, ob es rathsam sei, den Geistlichen auf dem Lande die Wirthschaft zu nehmen, im Nationalconvente zu Paris gehalten, in Walch's neuester Religionsgeschichte, fortgesetzt von Planck. Lemgo, 1787—93. Bd. III. Schwabe, J. F. H., Landwirthschaftskunde für Prediger. Lpz., 2 Aufl. 1822. Vgl. Krünitz, J. G., der Landprediger nach seinen verschiedenen Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten. Berlin, 1794.

Wer sich übrigens praktisch von der Nothwendigkeit überzeugen will, mit dem ökonomischen Zustande der Gemeinde bekannt zu sein, dem sind, wie auch noch in mancher andern Hinsicht: die Züge aus dem Leben des J. F. Oberlin, herausgegeben von G. H. Schubert. Nürnberg, 4 Aufl. 1832. und Notice sur Jean Fréderic Oberlin, Pasteur à Waldbach. Paris et Strasb., 1826. zu empfehlen.

fung, Verwaltung und Beaufsichtigung der Kirche als einer moralischen Person im Staate, sowie die rechtlichen Bestimmungen ihrer Verhältnisse nach außen und innen. Es gehört diese Wissenschaft, als außer dem Kreise des Religiösen und seiner Entwickelung liegend, nicht mehr der Theologie als solcher, sondern der positiven sowohl als der rationalen Rechtswissenschaft an, darf aber von dem Theologen, in wiefern derselbe an der Kirchenleitung theilnehmen und als der natürlichste Repräsentant und Sachwalter der geistlichen Angelegenheiten diese auch politisch vertreten soll, nicht übersehen werden.

In wiefern die Kirche (siehe Kirchengeschichte) ein äußeres und ein inneres Leben hat, fällt das erstere in den Kreis dessen, was wir das Politische im weitern Sinne nennen. Wie nun im politischen Leben Verfassung, Gesetzgebung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit vier von einander gesonderte, aber auch wieder zusammengehörige Formen darstellen, so läßt sich ein Aehnliches, aber auch nur ein Aehnliches, auf dem kirchlichen Gebiete wahrnehmen. Da die Kirche nämlich kein Staat im Staate ist, so können sich auch diese Formen nicht auf dieselbe Weise bei ihr wiederholen, sondern sie werden bei der Verschiedenheit der Zwecke des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens nur eine entfernte Analogie darbieten. Ja es wird, ehe noch von der Verfassung der Kirche als solcher die Rede sein kann, erst ihre Stellung selbst, die sie zum Staate einnimmt, betrachtet werden müssen. Schon dieß ist eine wichtige, unsere Zeit vielleicht mehr als je interessirende Aufgabe, über welche der Theolog, der Geistliche sich nicht leichtsinnig hinwegsetzen darf, da von der Lösung derselben seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und die Bedeutung seines Amtes wesentlich abhängt. Die innere Verfassung der Gemeinde nun aber selbst wieder, das Verhältniß der Leitenden zu den Geleiteten, sowie die Ordnung, Vertheilung und Bestellung der verschiedenen Aemter in der Kirche (Ordinations-, Vocations-,

Collaturrecht), die Repräsentation durch Synoden u. s. w. sind alles Gegenstände, welche die geistige Kraft eines Jeden in Anspruch nehmen müssen, dem das kirchliche Leben auch in seiner äußern Erscheinung etwas gilt. Eben so ist das rechtliche Verhältniß unserer protestantischen Kirche zur römisch=katholischen, sowie das Verhältniß der Landeskirche zu etwaigen kleinern Religionspartheien eine Sache, die zwar einerseits unter den ethisch=religiösen, andererseits aber auch wieder unter den rechtlichen Gesichtspunct fällt (wenn es z. B. gilt, zu bestimmen, wer die ökonomischen Lasten zu tragen habe u. a. m.). Gilt es endlich, die Rechte der Kirche auch nach innen zu verwahren, antikirchlichen Bewegungen zu begegnen und die Reinheit und Gesundheit des christlichen Lebens gegen die sich von innen entwickelnde Fäulniß und Verdorbenheit zu schützen, so fragt es sich, wie weit gehen die Befugnisse der Kirche in dieser Hinsicht? wie weit reicht das Amt der Schlüssel? was ist die Idee des Bannes, der Kirchenordnung, der Kirchenzucht und wie läßt sich diese Idee verwirklichen, ohne andere gesellige Rechte zu verletzen?

In allen diesen Dingen darf der Theolog nicht fremd sein, wenn er gleich dabei den rein theologischen, religiös=sittlichen Standpunct auf Augenblicke zu verlassen und sich auf den allgemeinen des *Rechtes* zu stellen hat. Das Recht ist nun in seiner Erscheinung bekanntlich ein doppeltes, ein natürliches und ein positives. Unter dem natürlichen verstehen wir indessen nicht ein von aller Geschichte getrenntes, rein a priori zu construirendes, sondern ein solches, das aus den geschichtlichen Erscheinungen selbst, aus *der Natur der Sache* heraus, jedoch noch ohne Berücksichtigung positiver Satzungen, die Lösung der Aufgabe versucht. Ist doch schon die *Kirche* ein gegebenes Institut, über dessen zweckmäßige Verfassung, Rechte u. s. w. sich nur aus dem Begriffe der Kirche, wie er geschichtlich vorliegt, etwas bestimmen läßt. Das wahre, einzig *vernünftige* Kirchenrecht wird demnach das sein, welches mit Berücksichtigung des geschichtlich Vorhandenen und geschichtlich Entwickelten alle die nothwendigen Bestimmungen auf ihre Idee zurückzuführen und sie ihr möglichst gemäß zu machen bemüht ist. Das sogenannte positive Recht wird dann

von selbst in die richtige Stellung zu diesem natürlichen oder rationalen Rechte kommen. Es wird nicht als tödtender Buchstabe eine erdrückende Gewalt über dasselbe üben wollen; sondern vielmehr, seine eigenen Grundsätze aus dem wohlverstandenen Naturrechte entlehnend, sich diesem gemäß zu reinigen und zu vervollkommnen suchen. Dazu aber ist eine genaue Kenntniß der bestehenden und in der historischen Entwickelung begriffenen positiven Ordnungen und Gesetze allerdings nothwendig; und sowie sich in allem Philosophisches und Geschichtliches, Allgemeines und Besonderes zu durchdringen hat, so auch hier.

Das positive Kirchenrecht selbst nun erscheint wieder in verschiedenen Gestalten, entweder nämlich zunächst als katholisches oder als protestantisches. Ersteres bildet zum Theil die historische Grundlage des letztern in dem corpus juris canonici*). Das protestantische, positive Kirchenrecht gründet sich dann ferner auf Reichsgesetze, Landesverordnungen u. s. w.**). Dann aber theilt man das positive Kirchenrecht auch wieder in das gemeine und das besondere, in das öffentliche und das Privatkirchenrecht ein, worüber das Weitere in der Wissenschaft selbst gezeigt werden muß.

Es wird sich uns indessen hier dasselbe zeigen, was auf dem Gebiete der Liturgik, daß nämlich für den Protestanten der allgemeine, grundsätzliche Theil des Kirchenrechts der wichtigere ist, während der katholische Kanonist es grade mit der bis in das Kleinliche gehenden Mannigfaltigkeit der einzelnen Bestimmungen zu thun hat. So wenig sich nun der protestantische Theolog in liturgischer Hinsicht begnügen soll, bloß das gehörig verwalten zu können, was vorgeschrieben ist, sondern

*) Es enthält: 1. decretum Gratiani 1151., revidirt von Pius IV. V. und Gregor XIII. 2. die Decretalen Gregor's IX., gesammelt von Raymund a Pennaforti 1234. 3. liber VI. decretalium von Bonifacius VIII. 1294. 4. die Clementinen von Clemens V. 1313. 5. die Extravaganten Johann's XXII. 1340. 6. Extravagantes communes 1483. — Die beste Ausgabe ist die von A. von Riegger. Wien, 1762. 8.

**) Am ausgebildetsten im 2ten Theile des allgemeinen Gesetzbuches für die preußischen Staaten.

sich vielmehr in seiner wissenschaftlichen Bildung dahin erheben muß, selbst eine neue Liturgie mit hervorzurufen, wo es Noth thut, und somit selbstständigen Antheil am Kirchenregimente zu nehmen; so wenig darf er sich in Dingen des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung mit dem begnügen, was leider oft nur durch den zum abusus gewordenen usus besteht, sondern er soll die nöthige Kraft und Klugheit in sich vereinen, ein auch in seiner äußern Erscheinung besser geordnetes kirchliches Leben da mit hervorzurufen, wo es noch nicht besteht. In den Händen der Juristen allein dürfte das Kirchenrecht leicht entweder eine Beute des einseitigen Territorialsystems (cujus regio, illius et religio) oder zu Gunsten neuerer Theorieen nordamerikanischer Unabhängigkeit in ein bloßes Privat- und Gesellschaftsrecht verwandelt werden. Die Bestimmung des Wesens der Kirche aber ist theologischer Natur, und von dieser Seite führt auch das Kirchenrecht, sowie die übrigen Fächer der praktischen Theologie in die Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik (nebst Moral) zurück. Sind wir nun endlich dahin gelangt, wo die Theologie einerseits durch die Pastoralmedicin (s. den vorigen Paragraph) mit der Medicin, andererseits aber durch das Kirchenrecht mit der Rechtswissenschaft zusammenhängt, während ihr Zusammenhang mit der Philosophie, sowie der mit dem Humanismus und Realismus schon anderwärts nachgewiesen worden ist, so haben wir den Cyclus nach außen und innen hin vollendet, die Grenzen vermessen und somit die Aufgabe der Encyklopädie so weit gelöst, als wir sie uns §. 1. gestellt haben. Es bleibt uns sonach nur noch übrig, in der Methodologie einige Fingerzeige zur Verwirklichung des Dargestellten zu geben.

Litteratur des Kirchenrechts vorzüglich des protestantischen*).

Ueber die neuere Litteratur vgl. Fischer, F., kritische Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf die vaterländische Kirche (besonders abgedruckt aus der Tüb. theologischen Zeitschrift).

---

*) Aeltere Schriften: Schilter (1681. 1749.), Puffendorf (1706.), Brunnemann (1713.).

Böhmer, J. H., Jus ecclesiasticum Protestantium. Hal., 1714. sqq. Voll. I — IV. ed. 5. 1756 — 89. Vol. V. ed. 3. 1763. Vol. VI. ed. 6. 1760. 4.

Institutiones juris canonici. Hal., ed. 5. 1769.

Pfaff, Ch. Matth., Juris eccles. libb. V. Tubing., ed. 2. 1727.

Mosheim, J. L., allgem. Kirchenrecht der Protestanten. Mit Anmerkungen von Ch. E. von Windheim. Helmstädt, 1760.; neu bearbeitet von Ch. A. Günther. Lpz., 1800.

Böhmer, G. L., Principia jur. canon. speciatim juris eccles. publ. et priv. quod per Germaniam obtinet. Gott., 1762. Ed. 7. cur. C. T. G. Schönemann. 1802.

(**Schnaubert**, A. J.,) Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten und Katholiken in Deutschland. Jena, 1792 — 94. 2 Aufl. 1806. Bd. II.

* **Wiese**, G., Grundsätze des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Göttingen, 1793. 5 Aufl. von W. Th. Kraut. 1826.

Handbuch des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Lpz., 1799 — 1804. Bd. III.

Schuderoff, J., Grundzüge zur evang. protest. Kirchenverfassung und zum evang. Kirchenrechte. Lpz., 1817.

Schmalz, Th., das natürliche Kirchenrecht. Königsb., 1795.

Handbuch des kanonischen Rechts und seiner Anwendung in den deutschen evangelischen Kirchen. Berlin, 1815. 24.

† **Walter**, Ferd., Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn, 1822. 5 Aufl. 1831.

Stephani, H., das allgemeine kanonische Recht der protestantischen Kirche in Deutschland, aus seinen ächten Quellen zusammengestellt und erläutert. Tüb., 1825.

Eschenmayer, K. A., Grundlinien zu einem allgemeinen kanonischen Rechte. Tüb., 1825.

Krug, W. T., das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Lpz., 1826. (vgl. damit kirchenrechtliche Untersuchungen, ein nothwendiger Nachtrag zu dem Kirchenrechte vom Herrn Prof. Krug. Berl., 1829.).

Pahl, J. G., das öffentliche Recht der evang. lutherischen Kirche in Deutschland kritisch dargestellt. Tüb., 1827.

* **Eichhorn**, K. Fr., Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionsparthei in Deutschland. Gött., 1831. Bd I.

Bickell, J. W., über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Mit einem Nachworte vom Prof. D. H. Hupfeld. Marb., 1831.

Rettig, H. C. M., die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen, 1832. *).

---

*) In Beziehung auf die Schweiz vgl. Meyer, M., Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestantisch-evangelische Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche des Kantons Zürich insbesondere. Zür., 1830.

Zyro, F. F., ein freies Wort über die gegenwärtigen Verhältnisse der evangelisch-reformirten Kirche und ihrer Diener im Kanton Bern. Bern, 1832.

B.

Theologische Methodologie.

I. Allgemeiner Theil.

Von der Methodik des theologischen Studiums überhaupt.

1. Von den theologischen Lehranstalten.

a. Universität.

Nösselt (Niemeyer) III. S. 173. ff. Schleiermacher gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne. Berlin, 1808. (bes. S. 39—87.). Steffens, H., Idee der Universitäten. Berlin, 1809. und: über Deutschlands protestantische Universitäten. Breslau, 1820. Savigny Wesen und Werth der deutschen Universitäten, in Ranke's historisch=politischer Zeitschrift. Hamburg, 1832. I. S. 569. ff. (vgl. damit die Recension von Grimm in d. Göttinger Anzeig. März 1833.).

§. 107.

Fritz, Th., Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften. Straßb., 1833. (vgl. die Recension desselben in dem allgem. Repertorium. Jahrg. 1833. Bd II. St. 4.). Scheidler, K. K., Grundriß der Hodegetik oder Methodik des akademischen Studiums. Jena, 1832. (vgl. die Recension desselben von Pölitz in dem allg. Repertorium. Jahrg. 1833. Bd II. St. 4. No. 10.).

Die vollständigste Anstalt zum Studium der Theologie ist die Universität.

Ueber diesen Vorzug der Universitätsbildung vor jeder andern ist bereits Encykl. §. 17. und 18. gesprochen worden.

§. 108.

Die Form des akademischen (Universitäts=) Unterrichtes ist die akroamatische, womit sich jedoch die examinatorische, conversatorische und disputatorische in Verbindung bringen läßt.

Der Universitätsunterricht unterscheidet sich dadurch von dem Schul- und Gymnasialunterrichte, daß der Studirende ohne Unterbrechung einem wohlgeordneten, zusammenhängenden Vortrage zu folgen hat. Dieser Vortrag, soll er seinem Zwecke entsprechen und nicht weit besser durch Mittheilung von gedruckter Schrift ersetzt werden, muß durchaus ein freier sein. Wir wollen damit nicht schriftliche Aufzeichnung zu Unterstützung des Gedächtnisses, ein Schema, ein Heft verwerfen. Nur sei des Lehrers Geist nicht so an das Heft wirklich geheftet, daß er ohne diese Dädalusflügel Icarus Schicksal theilen muß. Eben so wenig soll damit das Nachschreiben der Hefte für den Schüler ganz verworfen sein. Aber nur sei wie der Vortrag, so auch das Concipiren von Seiten des Hörenden ein freies. Nichts übt das Selbstdenken und Selbstverarbeiten der Begriffe mehr, als das leichte, freie Protocolliren fremder Gedanken, das von dem knabenhaften Niederschreiben dictirter Sätze eben so weit entfernt ist, als die freie Handzeichnung vom stümperhaften Durchmalen. Die geistige Physiognomie des Lehrers und seines Vortrages zeichne der Zuhörer in großartigen Umrissen gleichsam in seine Schreibtafel ein, und führe sie dann bei sich zum vollendeten Bilde aus, wie ihm dasselbe in der Stunde eben aufgegangen war. Ein solches aus freier, geistiger Reproductionskraft hervorgegangenes, mit eigenen Randbemerkungen, Fragen, Zweifeln versehenes Heft ist das würdigste Tagebuch akademischer Lehrjahre, das wegen seines individuellen Zusammenhanges mit dem Schreibenden durch kein gedrucktes Buch ersetzt werden kann; während die gewöhnlichen Hefte von jeder Copirmaschine gefertigt werden können. Will man den Schwächern durch das Dictiren weniger Hauptsätze zu Hülfe kommen, so ist dawider nichts zu sagen; wiewohl man auch hier lieber zur Presse seine Zuflucht nehmen sollte. Ueberhaupt ist zu bedenken, daß gewisse Dinge sich besser durch das Auge, andere durch das Ohr mittheilen lassen. Thatsachen, Ideen, Beweise, Urtheile gewinnen durch die Lebendigkeit des mündlichen Vortrages und verlieren alles, wenn man sie dictirt. Ganze Reihen von Namen, Zahlen, Litteratur u. s. w. gehen weit besser dem Auge, als dem Ohre ein; daher sie am besten in Gestalt eines gedruckten Compen-

diums die Unterlage zu dem den todten Buchstaben belebenden Vortrage bilden *). Daß übrigens der akademische Vortrag so gut seine Gesetze habe, als z. B. der homiletische, von welchem er sich jedenfalls sehr unterscheiden muß (denn auf dem Katheder soll eben so wenig gepredigt, als auf der Canzel docirt werden), sollte sich wohl von selbst verstehen; obgleich diese Kunst noch hier und da im Argen zu liegen scheint. Nicht grade der schöne, geschmückte, gerundete Stil, den man im Nothfalle gleich drucken lassen könnte, ist es, was das eigentliche Verdienst eines guten akademischen Vortrages ausmacht (obwohl dieß allerdings auch sein Gutes hat, wenn uns gleich darin die Ausländer, namentlich die Franzosen leicht überlegen sein dürften); sondern ein gewisses Zusammentreffen und sich Durchdringen von Klarheit, Präcision und Lebendigkeit in dem Maße, wie es grade jedesmal der Augenblick erfordert, ist jenes geheimnißvolle Etwas, das die Blicke der Zuhörer an dem Munde des Lehrers hängen und sie selbst manches Anakoluth vergessen macht, während Manche über eine noch so schön stilisirte Rede einschlafen **).

Mit der akroamatischen Form des Unterrichtes sind aber auch noch in gehörigem Verhältnisse die im Paragraphe bezeichneten anderen Formen zu verbinden, welche zwar dem Universitätsunterrichte nicht ausschließlich angehören, aber auch nicht so absolut von ihm ausgeschlossen sein sollten, als Manche sich einbilden. Im Gegentheile ist aus Vernachlässigung derselben eine große Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit entstanden. Alles beruht denn doch am Ende auf Wechselwirkung, und so wenig man alles aus den Leuten herausfragen und ablocken kann, ehe man ihnen etwas gibt (s. Katechetik); eben so wenig kann man nur in sie hineinpfropfen, ohne ihnen Veranlassung zu eigener Verarbeitung des Gehörten zu geben. Die wenigsten Studirenden haben hierzu Aufforderung genug in sich

*) Sich eines fremden Lehrbuches bloß in der Absicht zu bedienen, um den Verfasser desselben bei jedem Paragraphe zu widerlegen, hat zwar etwas Aufreizendes, ist aber eben deßhalb auch gefährlich und erzeugt leicht jene polemische Renomisterei, von welcher der theologische Lehrer am entferntesten sein sollte.

**) Sehr gut hat dieß Savigny a. O. angedeutet.

selbst, und es ist wünschenswerth, wenn selbst auch die Einrichtung der Universität mit Repetitorien und Examinatorien entgegenkommt. Auch ist es kein unedler Zwang, sondern vielmehr Wohlthat, wenn die, auf welche man einen gebietenden Einfluß üben kann (z. B. Landeskinder und Stipendiaten), zu Bestehung regelmäßiger Prüfungen, etwa semesterweise, angehalten werden.

§. 109.

Privatstudium.

Schütz, C. G., Anweisung, wie Studierende ihre Studien zu Hause einrichten sollen. Jena, 1785.

An den öffentlichen Unterricht muß sich der Privatfleiß anschließen, welcher theils in Vorbereitung und Wiederholung theils in Selbststudium, im Sammeln von Excerpten, sowie in schriftlichen und praktischen Uebungen besteht, wozu noch die freiere Form freundschaftlicher Umgangsmittheilung vollendend hinzutritt.

Daß bloßer Collegienbesuch ohne Privatfleiß zu nichts führe, ist eine alte Erfahrung. Man besuche daher nicht zu viele Collegien auf einmal, damit man das Gehörte theils besser in sich verarbeite, theils für das zu Hörende immer die rechte Empfänglichkeit und Regsamkeit des Geistes behalte. Umgekehrt aber darf auch der Privatfleiß nicht so vorherrschen, daß der Aufenthalt auf der Universität ein zweckloser wird. Auf den öffentlichen Unterricht der letztern muß vielmehr der Privatfleiß stets bezogen werden. Vorbereitung auf die Collegien und Wiederholung derselben (Präparation und Repetition) sind die beiden Angeln, um welche sich das akademische Privatstudium dreht. Die eine schärft das Auge für die wahrzunehmenden Gegenstände, die andere prägt sie der Seele tiefer ein. Nicht auf alle Collegien kann man sich gleichmäßig vorbereiten. Bei historischen und dogmatischen Vorträgen z. B. ist das Wiederholen die Hauptsache, und Vorbereitung kann höchstens da stattfinden, wo ein Handbuch gebraucht wird, das zum

voraus auf das aufmerksam macht, was behandelt werden soll. Dagegen erfordert die Exegese die meiste Vorbereitung. Ehe man den Vortrag des Lehrers über ein biblisches Buch anhört, soll man dasselbe bereits für sich cursorisch durchgelesen und auch jedesmal das zu erklärende Stück philologisch genau durchgegangen haben; denn erst in der Stunde selbst mit dem Grammatikalischen und Lexikalischen bekannt werden wollen, ist ein ungehöriges Verlangen. Nur Berichtigung dessen, was man für sich versucht hat, kann hier erwartet werden. Was die Wiederholung betrifft, so besteht diese nicht bloß im Ueberlesen des Heftes, sondern auch im Nachlesen dessen, was empfohlen wurde. Möchte aber doch stets bei dem Citiren selbst von den Lehrern das richtige Maß beobachtet werden! — Erst wenn der Privatfleiß im Vorbereiten und Wiederholen das Seinige gethan hat, kann er sich anderweitigen Studien zuwenden. So kann z. B. neben dem Buche, das eben erklärt wird, noch ein anderes gelesen werden. Auch soll man mit der laufenden Litteratur in Athem erhalten werden, wiewohl das gar zu viele Durcheinanderlesen von Flugschriften und Journalen mehr zerstreuend als stärkend wirkt *); das

*) Obwohl wir die Journalistik überhaupt mehr für den Gelehrten oder den bereits im Amte stehenden praktischen Geistlichen, als für den Studenten geeignet finden, so ist doch hier der Ort, mit den vorzüglichsten derjenigen Journale und Zeitschriften bekannt zu machen, welche nicht schon oben (§. 77.) genannt worden sind. Aeltere und bereits eingegangene übergehen wir, an Danz verweisend S. 140 — 142. Von jetzt noch herauskommenden sind zu nennen: Tübinger Zeitschrift für Theologie, herausgegeben seit 1828. von J. Ch. F. Steudel, seit 1830. unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten von den Mitgliedern der evangelisch-theologischen Facultät: Baur, Kern, Schmid, Steudel. Jahrg. in 4 Heften (früher E. G. Bengel's Archiv für die Theologie und ihre neueste Litteratur. Tübing., 1815 — 27. Bd. VIII.). — J. F. Röhr's kritische Predigerbibliothek. Neustadt a. d. O., 1820. ff. Jahrg. in 4 Heften. — Theologisches Litteraturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. Darmst., seit 1824. — Theologische Studien und Kritiken, eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie, herausg. von C. Ullmann und F. W. C. Umbreit. Hamb., seit 1828. Jahrg. in 4 Heften. — A. Tholuck's litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft über-

non multa, sed multum ist auch hier nicht zu vergessen. Mit dem Lesen ist die schreibende Thätigkeit zu verbinden. Diese besteht theils in Auszügen, Excerpten, Sammlungen, deren heilsamen Nutzen schon die Alten erfuhren*), theils in freien Aufsätzen. Nichts dient mehr dazu, sich über einen Gegenstand recht klar zu werden, als das Ausarbeiten einer Abhandlung über denselben. Zu solchen Ausarbeitungen sollten die Lehrer nicht nur ermuntern, sondern wo möglich denselben ihre Aufmerksamkeit schenken; ja, es sollten dazu diejenigen Studirenden förmlich angehalten werden, über welche irgendwie eine Macht von außen gegeben ist. Auch gegenseitige mündliche und schriftliche Beurtheilungen der Arbeiten können von Nutzen sein**), während dagegen das Recensiren von Büchern zum Behufe der Oeffentlichkeit nicht in die Hände von Studirenden gelegt werden sollte.

haupt. Halle, seit 1830. Jahrg. in 80 Nummern. — Annalen der gesammten Theologie und christlichen Kirche, herausgegeben von mehreren Gelehrten, unter Mitwirkung von Eisenschmid, Fritzsche, Gruner u. s. w. Coburg u. Lpz. seit 1831., Bayreuth seit 1833. Jahrg. in 4 Bänden, jeder von 3 Heften. — Allgemeines Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik, herausgegeben von G. F. H. Rheinwald. Berlin, seit 1833. Jahrg. in 4 Bänden. Damit zu verbinden die gelehrten Zeitschriften allgemeinen Inhalts: Hallesche, Jenaische, Leipziger Litteraturzeitung; Heidelberger Jahrbücher der Litteratur; Ch. D. Beck's allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Litteratur, fortgesetzt seit 1833. von Pölitz; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, herausg. von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin. Stuttg., seit 1827. — Ueber Benutzung solcher Schriften, sowie über Recensionen und Recensentenwesen überhaupt vgl. G. Müller's Briefe S. 40. ff. und „Gedanken und Wünsche über Recensionen" in den theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1830. S. 509. ff. — Ueber die Art zu lesen überhaupt s. Herder's Briefe (den 345sten) und Sophron.

*) So rühmt der jüngere Plinius von seinem Onkel: Nihil legit, quod non excerperet. Dicere enim solebat, nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset. Epp. III, 5. Vgl. Meiners, C., Anweisung für Jünglinge zum Lesen, Excerpiren und Schreiben. Hannover, 1791.

**) Ἀγαθὴ δ' ἔρις, quum invicem se mutuis exhortationibus amici ad amorem immortalitatis exacuunt. Plin. epp. III, 7. 15.

Uebrigens ist die freie Umgangsform nicht zu sehr hinter das gelehrte Studium zurückzusetzen. Die Bücher bleiben uns immer, und eigentlich geht das rechte Bücherstudium, das gelehrte Treiben erst in den spätern Jahren an. Der Umgang aber auf der Universität kann uns nie wieder ersetzt werden; und wenn der freie Zutritt zu den Lehrern zu den Vorzügen gehört, deren sich auf großen Universitäten nicht Alle in gleichem Maße erfreuen können, so achte man dagegen auch die Stunden nicht verloren, die man im geselligen, vertrauten Umgange mit den Genossen dem freien Austausche der Gedanken, dem jugendlichen Ergusse der Gefühle, selbst auch dem Frohsinne und der Laune geweiht hat. Zwischen der rohen Anhänglichkeit an die geschmacklosen Formen und sittenverderbenden Zerstreuungen eines grotesken Burschenlebens, das den künftigen Theologen übel genug kleidet*), und der Duckmäuserei einer falschen engherzigen Zurückgezogenheit ist noch eine schöne, heitere Mitte, in welcher die jugendliche Frische vor frühzeitigem Versinken in das Philisterthum bewahrt wird**). Wem endlich das Glück will, daß er durch Reisen und den Besuch gefeierter Männer***) und Anstalten seiner akademischen Lehrzeit eine bis in die spätern Greisenjahre lieblich nachduftende Blüthenkrone aufsetzen kann, der versäume es nicht und preise sich glücklich.

---

*) Schon Spener klagt in seinen Piis desideriis p. 127., daß die Akademieen seiner Zeit statt Werkstätten des heiligen Geistes Werkstätte des Sauf-, Balg- und Zankteufels seien. Vgl. Hupfeld a. O.

**) Wir erinnern zu Vermeidung aller Mißdeutung dieses Wortes an den geistvollen humoristischen Aufsatz „über die Philister" in der Basler wissenschaftlichen Zeitschrift. Jahrg. 1825. Heft 4. S. 74.

***) Nur thue man auch hierin nicht zu viel, und treibe nicht mit dem Gesehenhaben berühmter Männer einen ordentlichen Götzendienst. Auch ist die zudringliche Neugierde läppischer Stutzer wohl zu unterscheiden von jener wahren, innigen Sehnsucht des aufstrebenden Jünglings, den Mann auch persönlich zu sehen, an dessen Schriftzügen er sich erbaut hat. Nur daß leider die Illusion bei solchen Besuchen nicht selten gestört wird!

§. 110.

Mit dem theologischen Studium ist das philosophische, historische und philologische fortwährend zu verbinden. Was von andern Wissenschaften noch mitgenommen werden kann, hängt nicht selten von persönlicher Anlage und Neigung und den Umständen ab.

Es ist dieß nicht so zu verstehen, als könnten oder sollten hier erst diese Studien, die man früher versäumt hat, nachgeholt werden; denn die philologischen und geschichtlichen, wie auch die mathematischen Vorlesungen auf der Universität unterscheiden sich mit Recht aufs bestimmteste von den Lehrstunden in Gymnasien, Lyceen, Pädagogien. Sie setzen diese nothwendig voraus. Anders mit der Philosophie. Diese sollte ihrer wahren Bedeutung nach erst auf der Universität betrieben werden, und höchstens kann ihr einige Propädeutik von Logik und Psychologie vorangeschickt werden. Sie muß daher auch ganz vorzüglich, wie oben §. 23. gezeigt worden ist, mit der Theologie Hand in Hand gehen. Was nun aber die übrigen, der Theologie ferner stehenden Wissenschaften (z. B. Naturkunde u. s. w.) betrifft, so läßt sich hierüber wohl nichts im Allgemeinen bestimmen. Non omnia possumus omnes. Umfassendere Köpfe können mehr aushalten, als beschränktere. Das Unglück ist nur, daß sich mancher mittelmäßige Kopf für ein Universalgenie hält, und durch das Treiben des Allzuvielen in allem etwas, im Ganzen nichts lernt. Das wäre nun freilich sehr zu wünschen, daß eine allgemeine Encyklopädie und Geschichte der Wissenschaften von jedem gehört würde, damit der Zusammenhang des menschlichen Wissens klar vor seiner Seele stände, und er vor jedem Zweige der Gelehrsamkeit Achtung erhielte und vor dem zu früh Vollendetseinwollen und der daraus hervorgehenden Absprecherei aller Halbwisser *) in Gnaden bewahrt würde. Auch das sogenannte „Hospitiren," mit Auswahl und Bescheiden-

*) Vgl. Müller's Briefe S. 38. 39.

heit betrieben, kann wenigstens den Nutzen haben, eine Ahnung von dem zu wecken, was Andere zu lernen haben, mit denen man häufig in Berührung kommt; was man aber aus Mangel an Zeit und Kraft nicht selber lernen kann. Ueberhaupt ist das Anregende auf der Universität in das gehörige Verhältniß zu dem Bildenden, und die Vielseitigkeit zu der Gründlichkeit zu setzen.

§. 111.

Die Sprache des theologischen Vortrages sei in der Regel die Muttersprache, namentlich wenn sich diese, wie die deutsche, als ausgebildetes Organ der Wissenschaft bewährt. Zur Ergänzung aber diene die lateinische, deren Vorzüge in verschiedener Hinsicht einleuchtend sind.

Ehmals war die lateinische Sprache durchweg Gelehrtensprache. Nun ist sie im akademischen Vortrage beinahe ganz und in der Litteratur dem größern Theile nach durch die deutsche verdrängt, und man kann wohl sagen, daß dieß eine, wenn gleich nicht unmittelbare Wirkung des Protestantismus sei. Die hohen Vorzüge der deutschen Sprache in Beziehung auf freie Entwickelung und eigenthümliche Darstellung philosophischer Wahrheiten, in Beziehung auf alles, was mit der innern d. h. mit der Ideen= und Gemüthswelt zusammenhängt (wohin also auch die Theologie ihrer eigenthümlichen Natur nach gehört), sind von Allen anerkannt, die mit deren Geiste und Wesen auch nur von fern vertraut worden. Ja, wir dürfen keck sagen, daß bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft ohne Kenntniß der deutschen Sprache und Litteratur an kein ordentliches d. h. tiefes und lebendiges Studium der Theologie von Seiten der Ausländer zu denken sei. Demungeacht hat die lateinische Sprache als Gelehrtensprache noch immer viele Vertheidiger, und es kommt nur darauf an, aus welchen Gründen sie vertheidigt werde, wenn es gelten soll, sich für das Eine oder Andere zu entscheiden.

Für die lateinische Sprache wird 1. die allgemeine Verständlichkeit derselben angeführt. Sie ist das gemeinsame ge=

lehrte Band zwischen allen Nationen. Allein die Geschichte der Litteratur hat nun einmal doch schon die Wendung genommen, daß man mit der lateinischen Sprache nicht mehr ausreicht, und jeder Gelehrte wird dennoch die Kenntniß mehrerer neuern Sprachen mit der des Lateinischen zu verbinden haben, wie in Beziehung auf Theologie so eben von der deutschen gezeigt worden ist. 2. wird namentlich in kirchlich-theologischer Hinsicht angeführt, daß lateinische Schriften über streitige Gegenstände den Laien weniger Anstoß geben. Dagegen ist aber zu bemerken, daß auch manche Nichttheologen lateinisch verstehen, daß Uebersetzungen nicht verhindert und daß übrigens streng gelehrte Werke, auch wenn sie in deutscher Sprache geschrieben sind, selten von den Laien ordentlich gefaßt und verstanden werden können. Weit entfernt, sich hier hinter ein gelehrtes Abracadabra verstecken zu wollen (was immer an unprotestantisches Priesterthum und an esoterische Weisheit erinnert), wecke man vielmehr in den verständigern Laien das Gefühl, daß ihnen vielfache Kenntnisse abgehen, um in solchen Dingen ein Urtheil zu haben, und grade die Verständigen und Gebildeten werden sich berichten lassen. Die Unverständigen aber lasse man, wenn man sie nicht bessern kann, und verwahre sich gegen Mißverständnisse, so gut es geht, am besten wohl auf die von Schleiermacher (§. 334.) bezeichnete Weise. 3. wird als Vorzug der lateinischen Sprache die Kürze und Bündigkeit ihres Ausdruckes gerühmt. Das hat aber auch seine Grenzen. Viele und namentlich theologische Gegenstände verlangen oft grade eine Darstellungsweise, welche von derjenigen verschieden ist, welche mit dem altrömischen positiven Charakter zusammenhängt; und mit einigem Rechte ist wohl schon öfter bemerkt worden, wie noch weit eher die griechische Sprache geeignet sein dürfte, theologisch-philosophische Ideen in einer ihnen gemäßen Form auszudrücken, als die lateinische; obschon die letztere durch Cicero (wie er es selbst von sich rühmt) *) eine größere Geschmeidigkeit in dieser Hinsicht erlangt hat. Uebrigens lehrt die Erfahrung, wie man so oft die größte Unbestimmtheit der Ideen und eine fast bettelhafte

*) De nat. deor. I, 4.

Gedankenarmuth hinter den blendenden Schimmer eines lateinischen Phrasenflitters zu verbergen weiß und damit selbst den Gelehrten imponirt; denn wie das „gedruckte Wort" ehmals auf den gemeinen Mann, so übt oft jetzt noch das „lateinische" auf den Gelehrten einen wunderbaren Zauber aus, und auch das Fadeste bekommt Geschmack, wenn es elegant gesagt ist.

Wenn wir nun gleich die Gründe nicht gelten lassen können, die man gewöhnlich für die Beibehaltung des Lateinischen anführt, so wollen wir doch damit die lateinische Sprache als Organ der theologischen Gelehrsamkeit keineswegs verbannt, sondern ihr im Gegentheile die Stelle angewiesen wissen, die ihr gebührt.

Einmal nämlich erhält uns der fortwährende Gebrauch der lateinischen Sprache in historischem Zusammenhange mit der ganzen abendländischen Kirche und mit den Reformatoren insbesondere. Wir würden die eigenthümliche theologische Sprache, die von der alten classischen der Natur der Sache nach doch immer sehr verschieden ist und sein muß (vgl. oben kirchliche Philologie), nicht einmal mehr recht verstehen, wenn wir uns nicht fortwährend in dieser theologischen Latinität selbst versuchten. Wir können sogar manches Dogmatische, wie es in den symbolischen Büchern u. s. w. hervortritt, besser begreifen und würdigen, wenn wir mit dem dortigen Sprachgebrauche durch eigene Versuche in demselben fortwährend vertraut bleiben. Zudem haben solche Versuche einen geistig gymnastischen, bildenden Werth, was bei allem die Hauptsache ist. Wohl ist es wahr, daß sich Vieles, was mit der neuern Philosophie zusammenhängt, besser und bequemer im Deutschen sagen läßt als im Lateinischen; und da jede Uebersetzung etwas Irrationales an sich hat, so geben wir zu, daß das Eigenthümlichste der modernen Denkweise sich nie ganz ins Lateinische übertragen lasse. Allein wie leicht täuscht man sich nicht auch von der andern Seite, daß man fertig gemachte deutsche Phrasen, die uns schon von der Schule her geläufig geworden, für Gedanken hält, während man oft nur die Schale statt des Kernes besitzt; so daß, wenn man es beim Lichte besieht, nicht wir, sondern, wie Schiller sagt,

die Sprache für uns gedacht hat. Man versuche nur, um sich des Besitzes eines wahren Gedankens zu versichern, denselben ins Lateinische zu übersetzen, sei es auch nur annäherungsweise; und will sich dieß gar nicht fügen, so sei man überzeugt, die Phrase enthalte irgendwie einen schön klingenden Unsinn, den man in der ersten Begeisterung für baare Münze genommen. Mit Einem Worte: der Gebrauch der lateinischen Sprache in gelehrten Dingen und vorzüglich auch in der Theologie dürfte ein nothwendiges Gegengewicht gegen die deutsche Phantasterei einer überschwenglichen Romantik und Mystik*) sein, in welche die so leicht mit Einseitigkeit hineingerathen, welche den Umgang mit den Alten und ihrer Sprache zu lange ausgesetzt oder nie recht betrieben haben; wie denn Lücke wohl mit Recht den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie eine „heilsame Zucht und Uebung des Geistes" nennt**).

Uebrigens eignen sich nicht alle theologischen Disciplinen gleichmäßig zur lateinischen Darstellung. Das streng Systematische, wie das praktisch-Theoretische, als inniger mit der Philosophie und der neuern deutschen Bildung zusammenhängend, wird in der Regel besser deutsch abgehandelt; eben so die exegetischen und historischen Gegenstände, in wiefern sie auf Darstellung eines kunstgemäßen, durch irgend eine Idee verbundenen Ganzen ausgehen. Dagegen lassen sich einzelne, namentlich in Exegese, Kritik, Kirchengeschichte, Patristik einschlagende Untersuchungen füglich in lateinischen Dissertationen, Programmen u. s. w. durchführen; und in Verbindung damit mag auch die römische Toga fortwährend das akademische Feierkleid bleiben, in welchem bei außerordentlichen Anläßen die Han-

*) Selbst aber die Mystik gewinnt dadurch an Kraft und ernster Haltung, daß sie es versucht, die starre römische Form ihrem Ausdrucke dienstbar zu machen, wie es den bessern Mystikern des Mittelalters, einem Kempis, Ficinus rc. gelungen ist. Es erinnert dieß an jene alten Gemälde, wo bärtige Ritter in eiserner Rüstung vor dem zarten Jesuskinde knieen. Jedenfalls eine großartigere Mystik, die bei der ihr inwohnenden Lebenskraft nicht so leicht ins Läppische und Tändelnde ausarten wird.

**) Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 401.

delnden erscheinen, während für den Hausgebrauch des alltäglichen Kathedervortrages die deutsche Sprache vorzuziehen ist.

Dem Studirenden muß somit jedenfalls die fortwährende Uebung im Sprechen (durch Disputationen) und Schreiben zur Pflicht gemacht werden. Nur eins ist hier noch zu merken, daß man sich nämlich zu hüten hat, eine falsche Classicität da erstreben zu wollen, wo der Gedanke doch jedenfalls mehr sein soll als der Ausdruck, und zur Verschönerung des letztern den erstern zu verflachen und zu verschwemmen*).

b. Theologisches Seminar.

Steudel, J. C. F., die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Würtemberg und die Frage über das Rathsame seiner Aufhebung oder Schmälerung. Tüb., 1827. Vgl. damit allgem. Kirchenzeitung. Jahrg. 1827. Mai No. 71. Juli No. 108. Litteraturblatt. Juli No. 55. Hüffell, L., über die Errichtung praktischer Institute zur Ausbildung der angehenden evangelisch-christlichen Geistlichen. Eine Vorarbeit für die bevorstehende badnische Generalsynode und zugleich allen Regierungen gewidmet, denen das Wohl der protestantischen Kirche am Herzen liegt. Karlsruhe, 1831. Hupfeld a. O. S. 52—55. — „Ist die Bildung, welche Theologen auf der Universität erhalten, auch ausreichend für ihren Seelsorgerberuf?" in den Annalen der gesammten Theologie und christlichen Kirche. Jahrg. 1833. Bd I, Heft 1. S. 95.

§. 112.

Da die Universitätsbildung für Alle dieselbe ist, sie mögen sich ausschließlich der Kirche oder der Schule widmen, so muß in der letzten Periode oder auch nach derselben noch eine Lehrzeit eintreten, welche zur speciellen Berufsthätigkeit

---

*) Dieß geschieht, wenn man glaubt, positiv-christliche Begriffe und Vorstellungen so umschreiben zu müssen, daß sie Cicero sogleich verstanden haben würde. Zwischen der barbarischen Scholastik des Mönchslateins und dem philologischen Purismus der Ernestischen Schule gibt es noch eine ziemliche Mitte. Uebrigens lese man zu Bildung der theologischen Latinität von den Kirchenvätern den Minucius Felix, Lactantius und Augustinus; aus der Reformationszeit Muret (welchen F. A. Wolf besonders empfahl), Erasmus, Melanchthon, Calvin, Beza; aus der spätern Zeit Grotius, Wetstein, S. Werenfels, Turretin, Mosheim, Ernesti, Knapp (Scripta var. arg. Voll. II.), Griesbach (Opuscula), de Wette (Opuscula), Schott, Winer, Fritzsche u. s. w.

vorbereitet. Dieß geschieht in den Seminarien, die entweder Prediger= oder gelehrte Seminarien sein können.

Das Seminar soll die Universität keineswegs entbehrlich machen, wie dieß öfter bei den Katholiken der Fall ist, sondern dieselbe ergänzen. Es soll aus der Schule in das Leben hinüberführen. Nun gibt es nach §. 17. zweierlei theologische Berufskreise*), den der Kirche, welchem bei weitem die Meisten beitreten, und den der Schule d. h. des akademischen Lebens, für welchen sich nur die Wenigern ausbilden. Für beide Zwecke lassen sich Seminarien denken und für beide gibt es solche. Beide erfordern aber, je mehr die Universitätsbildung dieselbe war, eine verschiedene Einrichtung. Das Seminar für künftige Docenten wird sich am besten mit der Universität verbinden lassen und auf ihr selber bestehen; weil sich ja auch die Tüchtigkeit, die es erzielen will, auf die Universität bezieht. Unter der Leitung von Professoren nämlich werden, wie dieß z. B. auf den preußischen Seminarien von Bonn und Berlin geschieht, die strenger Wissenschaftlichen unter den Jünglingen, aus denen mit Wahrscheinlichkeit die künftigen Lehrer der Hochschulen wieder hervorgehen, zu exegetischen Uebungen, kritischen Bestrebungen, gelehrten Untersuchungen, zu Abfassung von Dissertationen u. s. w. zusammentreten. Auch ist in einem solchen Kreise am leichtesten Gelegenheit zu mündlicher Entwickelung und freiem Vortrage wissenschaftlicher Ideen und Ansichten gegeben, und der Weg zum Privatdocenten, Repetenten u. s. w. ist damit gebahnt. Ganz anders verhält es sich mit dem Predigerseminare. Ein solches könnte zwar auch schon auf der Universität eingerichtet werden, und wie sich die Jünglinge zu wissenschaftlichen Uebungen unter der Leitung eines Lehrers verbinden, so könnten sie auch unter der Leitung eines solchen zu homiletischen und katechetischen Uebungen zusammentreten. Und in der That geschieht dieß wohl auf den meisten Universitäten. Allein gewöhnlich kann auf diese Uebungen neben den gelehrten Stu-

*) Noch ein dritter wäre der des Missionars, für den es eben deßhalb auch eine eigene Seminarbildung geben muß.

dien zu wenig Zeit verwendet werden; und zudem will sich oft der rechte praktische Sinn und Takt noch gar nicht bei denen einfinden, welche noch zu sehr in der Heft- und Compendiengelehrsamkeit befangen und alles auf sie zu beziehen gewohnt sind. Es läßt sich daher fragen, ob hier nicht eine moralische Luftveränderung noth thue, und ob es nicht gerathener sei, wenn die, welche die sogenannte akademische Lehrzeit vollendet haben, in eine besondere Anstalt treten, die sie in das praktische Leben hinüberführen soll. Auf solchen Seminarien könnte zwar immerhin auch Wissenschaftliches, aber dieses in rein praktischer Beziehung getrieben werden. Hierher gehören dann die oben genannten Fächer der praktischen Exegese, der populären Dogmatik u. s. w., und hier ließen sich auch aus dem Fache der Pastoraltheologie, der Liturgik, der Pädagogik, des Kirchenrechts speciellere Mittheilungen machen (z. B. genaue Prüfung von Agenden, Gesangbüchern, Katechismen), als dieß bei dem akademischen Unterrichte, wie er in der Regel ertheilt wird, geschehen kann. Nur aber dürfte hier nie, wie es in ähnlichen Seminarien wohl bisweilen geschieht, das Gelehrte abermals die Oberhand gewinnen, sondern das Praktische müßte stets vorherrschen, und die eigene Uebung mit dem zu erhaltenden Unterrichte mindestens Schritt halten. Was nun die Uebung selber betrifft, so ziehen freilich Manche vor, diese auf dem Vicariate unter der Leitung eines geübten Predigers vorzunehmen; allein wo findet man immer solche Pfarrer und solche Vicariate? In der Regel sind die des Vicars benöthigten Pfarrer die betagten oder kränklichen, welche am wenigsten geeignet sein dürften, auf einen jungen Mann belebend und anregend zu wirken. Das aber ist gewiß, daß auch die Uebungen der Seminaristen wirklich praktische Uebungen und nicht bloße Spiegelfechtereien sein müssen, wovon unten ein Mehreres.

§. 113.

Theologisches Examen.

Sowohl der Uebertritt aus der Universität in das Seminar, als der aus dem letztern in das Berufsleben muß auf

dem Ergebnisse einer ordentlichen Prüfung beruhen, die aber an beiden Orten eine verschiedene sein wird.

In wohlorganisirten Staaten ist mit Recht ein doppeltes Examen festgesetzt, das Facultäts- und das Staatsexamen. Diese doppelte Prüfung sollte auch durchweg bei Theologen stattfinden *). Ehe der Studirende die Universität verläßt und in den Candidatenstand tritt, womit die Uebergangsperiode aus dem akademischen in das Berufsleben bezeichnet wird, soll er bei seinen eigenen Lehrern eine Prüfung bestehen, die über dessen Aufnahme in das Seminar entscheidet. Dieses Examen wird sich auch hauptsächlich im streng wissenschaftlichen Gebiete halten und also auch mit Recht die gelehrtern Fächer der Theologie (Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Moral) vorzüglich ins Auge fassen. Das Staatsexamen aber, welches nach vollendeter Lehrzeit im Seminare nicht sowohl von einer akademischen, als von einer Staats-Kirchenbehörde vorzunehmen wäre, müßte vor allem der praktischen Tüchtigkeit gelten. Hierher gehören dann die Prüfungen in der Pädagogik, im Kirchenrechte, in den Grundsätzen der Liturgik, der Kirchenverwaltung, der Seelsorge u. s. f. Der hierin Geprüfte würde dann erst aus dem Candidaten- in den Predigerstand zu versetzen und durch die Ordination dem Klerus einzuverleiben sein. Anders verhält es sich mit dem, der sich in dem gelehrten Seminare für das Katheder ausbildet. Wie er schon während der Lehrzeit in engerer Verbindung mit der Universität blieb und mit ihr ferner in Verbindung bleiben will, so wird auch bei ihm das zweite Examen von der Facultät vorgenommen werden müssen. In dem Maße aber, als das Staatsexamen für den praktischen Theologen sich von der streng gelehrten Form entfernt, in demselben Maße würde dieses sich durch speciell gelehrte Beziehung von dem frühern Candidatenexamen unterscheiden. Hierher gehören nun jene Fragen, die so oft ganz verkehrter Weise dem künftigen Seelsorger auf Tod und Leben vorgelegt werden, und von deren Beantwortung denn doch am Ende die praktische Tüchtigkeit nicht ab-

*) Siehe Hupfeld a. O. S. 72.

hängt, nämlich über codices und Ausgaben der Bibel, über Patristik, Archäologie, Litterargeschichte u. s. f. Hierher würde auch Methodik des Vortrages, allgemeine Wissenschaftskunde, Bekanntschaft mit gelehrten Anstalten u. s. w. gehören, und hier dürfte auch mit allem Rechte die lateinische Sprache das schicklichste Organ des Gedankentausches sein. Wie nun aber der praktische Theolog nach dem Staatsexamen durch die Ordination in den Predigerstand tritt, so würde nach diesem Licentiatenexamen*) der Geprüfte durch die Promotion in den akademischen Lehrstand eintreten; wobei ihm jedoch immer noch freistände, sich zugleich durch die Ordination in den Klerus aufnehmen zu lassen (vgl. S. 42.).

---

2. Zeit und Umfang des theologischen Studiums.

§. 114.

Die Zeit des theologischen Studiums wird im Vergleiche mit dem jetzigen Umfange desselben jedenfalls da zu kurz angesetzt, wo keine Seminarbildung vollendend hinzutritt. Aber auch selbst da wird sich ein wohlangelegter akademischer Lehrcurs nicht wohl in weniger als vier Jahren vollenden lassen.

Man lese z. B. Herder's Anwendung dreier akademischer Lehrjahre, und sehe, wie viel sich da schon zusammendrängt, und wie wenig im Verhältnisse zur jetzigen Zeit noch gefordert wird! — Die längere Lehrzeit erschwert allerdings Manchem das Studium ungemein; allein bei dem großen Zudrange zu den Beamtungen überhaupt ließe sich noch fragen,

*) Wir schließen uns hier an den Gebrauch an, nach welchem der eigentliche Doctorgrad gewöhnlich erst später folgt. Im Grunde aber ist, wie oben S. 43. gezeigt worden, jeder Doctor im wahren Sinne, der die Wissenschaft wahrhaft zu fördern im Stande ist.

ob solche Erschwerungen im Interesse der Kirche nicht eher zu wünschen, als zu befürchten sind? —

Zusatz. Ob sämmtliche Lehrjahre auf einer und derselben Hochschule oder auf mehrern zuzubringen, ob irgend ein Studienzwang in dieser Hinsicht rathsam oder ersprießlich sei, gehört in die allgemeine Hodegetik. So viel ist gewiß, daß man gut thut, eine Schule wenigstens recht kennen zu lernen, und das Uebrige, was man sich sonst noch erwirbt, an diese eine Hauptschulbildung anzuknüpfen. Das Herumziehen auf zu vielen und verschiedenartigen Universitäten ist der geistigen Genesung eben so wenig förderlich, als das Herumziehen bei allen Heilquellen und allen Aerzten der leiblichen. Nur daß man nicht müßig liege am Teiche Bethesda! Dasselbe gilt auch von der Wahl der Lehrer und der Bücher. Es wird häufig anempfohlen, bei recht vielen und den verschiedensten Lehrern zu hören, um ja nicht auf die Worte des Einen schwören zu müssen. Das mag für den schon weiter Geförderten sein Gutes haben. Wer aber zu früh vielseitig sein will, wird am Ende nichts. Unsere Alten bildeten sich oft weit einseitiger in Einer Schule, an Einem Lehrer, selbst an Einem hauptsächlichen Buche aus*), mit dem sie gleichsam verwachsen waren. Ist nun auch gleich diese Einseitigkeit nicht zurückzuwünschen, so muß doch eingestanden werden, daß die Gründlichkeit auch in Beziehung auf Charakterbildung dabei wenigstens nicht zu kurz kam. Erst wenn die Wurzelfaser sich an ein Erdreich angesetzt und den nöthigen Nahrungssaft in sich gesogen hat, kann die Pflanze ihr Haupt frei emporheben und selbstständig wachsen und gedeihen.

*) Vgl. Herder a. O.: „Die Schulbücher, die er (der Studirende) „fortbrauchen kann, z. B. Bibel, Wörterbücher, Geschichte, manche Compendien u. s. w. brauche er fort, damit er Localgedächtniß behalte „und sich an ein Fortgehendes auch in der Gestalt der Wissenschaften gewöhne. So machte es selbst Leibnitz."

§. 115.

Zeitfolge der einzelnen Disciplinen.

Der in der Encyklopädie nachgewiesene organische Zusammenhang der theologischen Disciplinen bedingt auch die Folge, in der sie studirt werden müssen. Die exegetische Theologie muß den Grund legen, die historische zur systematischen den Weg bahnen, und die praktische das Ganze beschließen.

Auf die Ordnung, in der gehört wird, kommt vieles an. Freilich ist man oft von den Umständen abhängig, und allerdings kann man sich nicht zu ängstlich an einen zuvor gefaßten Plan halten. Demungeacht muß doch eine ideale Norm aufgestellt werden, nach welcher der Studirende wenigstens annähernd seine Collegien einrichten soll. Auch liegt wohl auf der Hand, daß in der gegebenen Reihenfolge nur die Hauptmomente eines jeden der genannten Fachwerke gemeint sind, und daß also weder die exegetische, noch die historische Theologie in ihrem ganzen Umfange und mit allen ihren Nebenfächern und Verzweigungen vor der Dogmatik behandelt werden soll. Vielmehr sind, wie nachher zu zeigen, solche ergänzende Nebenfächer (z. B. Patristik, kirchliche Archäologie, Litterargeschichte u. s. w.) auf den Schluß zu versparen, wenn das Nöthigste abgethan ist; während hingegen allerdings die Dogmengeschichte der Dogmatik und ersterer wieder die Kirchengeschichte vorausgehen muß, wie aus der Encyklopädie zu ersehen. Eben so wird die Exegese auch noch neben der Dogmatik fortgesetzt werden müssen u. s. w. Ueberhaupt ist das ganze angegebene Verhältniß nur a potiori zu fassen; denn auf der andern Seite kann uns auch wieder nicht entgehen, daß das Studium der spätern Fächer bedeutend auf das der frühern zurückwirkt, so daß die Dogmatik z. B. den Sinn für die Exegese schärft und auch die Dogmengeschichte wieder neues Interesse für den haben muß, der bereits die Dogmatik, sowie die Kirchengeschichte für den, der die praktische Theologie gehört hat u. s. w. Jedoch berechtigt uns dieß nicht, die Ordnung selber umzukehren. Wir versuchen hier, ein Pensum

sowohl für den drei-, als für den vierjährigen Lehrcurs vorzulegen, versteht sich mit möglichster Freigebung jeder durch die Umstände gebotenen Aenderung.

Verzeichniß der in einem dreijährigen Curs zu hörenden theologischen Vorlesungen.

Erstes Jahr. Vorbereitende und Bibelstudien.

1stes Semester. Encyklopädie. Hebräische*) und neutestamentliche Sprachlehre. Cursorische Erklärung ausgewählter Stücke des A. T. oder ein leichtes historisches Buch (Ruth). Erklärung eines der synoptischen Evangelisten (etwa Lucas). Einleitung in das A. und N. T.

2tes Semester. Alttestamentliche Exegese, wo möglich Pentateuch, nebst fortgesetzten cursorischen Uebungen (nach dem Lesebuche). Synopsis der 3 ersten Evangelien (oder Johannes oder Apostelgeschichte). Daneben leichtere (katholische oder kleinere paulinische) Briefe. Bibelgeschichte, biblische Archäologie und Geographie.

Zweites Jahr. Exegetisch-historisches Studium.

3tes Semester. Fortgesetzte Exegese des A. und N. T. (etwa Psalmen oder kleine Propheten; paulinische Briefe z. B. Galater oder Corinther und etwas Historisches). Kirchengeschichte 1ster Theil**).

---

*) Die hebräische Sprache wird großentheils auch schon auf Gymnasien betrieben. Obwohl dieselbe ihrer Natur nach nicht in einen eigentlichen Gymnasialplan gehört, so ist doch wünschenswerth, daß der, welcher nur 3 Jahre auf das theologische Studium verwenden kann, schon einen Anfang im Hebräischen mitbringe, sei es nun von der Schule oder aus Privatstunden her.

**) In ein Semester zusammengedrängt, würde der Vortrag der Kirchengeschichte zu fragmentarisch; über zwei ausgedehnt, zu weitläufig sein. Wo man abbrechen soll, ist dem Lehrer zu überlassen. Doch zeigt die Erfahrung, daß man, zumal dann, wenn das apostolische Zeitalter sonst wo behandelt wird, füglich im ersten Curs bis auf die Reformation lesen kann, wodurch man im zweiten für die Geschichte der letztern und der neuern Zeit mehr Raum gewinnt.

4tes Semester. Exegese über die (zum Theil) größern und schwierigern Bücher der heiligen Schrift (etwa im A. T. Jesaias, im N. T. Brief an die Römer). Biblische Dogmatik. Kirchengeschichte 2ter Theil. Dogmengeschichte (mit Inbegriff der Symbolik?).

Drittes Jahr. Dogmatisch-praktisches Studium.

5tes Semester. Fortgesetztes exegetisches Studium (einen oder den andern Propheten, Hiob, Sprüchwörter; Brief an die Hebräer, Apokalypse; auch wo möglich etwas aus den Apokryphen). Dogmatik*).

6tes Semester. Fernere exegetische Nachlese. Moral. Praktische Theologie. (Daneben irgend ein kleineres historicum, entweder kirchliche Archäologie oder Patristik oder Litterargeschichte.)

Verzeichniß der in einem vierjährigen Curs zu hörenden theologischen Vorlesungen.

Erstes Jahr. Vorbereitende und Bibelstudien.

1stes Semester }
2tes Semester } wie oben.

Zweites Jahr. Exegetisch-historisches Studium.

3tes Semester. Exegese, ungefähr wie oben**). Leben Jesu (statt des ersten Theils der Kirchengeschichte).

4tes Semester. Exegese. Kirchengeschichte 1ster Theil. Hermeneutik***).

---

*) Bei einem bloß dreijährigen Curs, wo sich die Zeit so sehr zusammendrängt, ließe sich vielleicht auch der Vortrag der biblischen Dogmatik (s. 4tes Semester) mit dem der kirchlichen verbinden.

**) Im Einzelnen die Bücher anzugeben, war schon oben schwierig und ist hier unnöthig. Es versteht sich von selbst, daß sich dieselben in einem Zeitraume von vier Jahren bequemer vertheilen und vollständiger hören lassen. Im Allgemeinen ist die Regel immer die, vom Leichtern zum Schwerern überzugehen, und wo möglich ein alttestamentliches Collegium mit einem neutestamentlichen und ein historisches mit einem didaktischen zu verbinden.

***) Wir setzen diese absichtlich in die Mitte des theologischen Studiums.

Drittes Jahr. Historisch-dogmatisches Studium.

5tes Semester. Fortgesetzte Exegese. Biblische Dogmatik. Kirchengeschichte 2ter Theil. Dogmengeschichte bis auf die Reformation.

6tes Semester. Exegese. Symbolik und neuere Dogmengeschichte. Dogmatik 1ster Theil (mit Inbegriff der Apologetik und der dogmatischen Propädeutik überhaupt, oder im Falle die Dogmatik in einem Curs gelesen würde und die Apologetik von ihr gesondert, die letztere allein). Daneben irgend ein historicum, wie oben.

Viertes Jahr. Dogmatisch-praktisches Studium.

7tes Semester. Fortgesetzte Exegese. Dogmatik (entweder ganz oder 2ter Theil). Moral. Daneben ein patristicum.

8tes Semester. Exegetische Nachlese. Dogmatisches Disputatorium oder Repetitorium. Praktische Theologie, verbunden mit homiletisch-katechetischen Uebungen*).

Vergleicht man diese beiden Tafeln mit einander, so sieht man, wie in die erstere unmöglich alle die Disciplinen gebracht werden konnten, über die es nützlich sein kann, Vorlesungen zu hören (z. B. Leben Jesu, Hermeneutik, Apologetik). Wessen Lehrzeit aber nun einmal auf drei Jahre beschränkt ist, der wird besser thun, sich nur an die bezeichneten Hauptcollegien zu halten.

Zusatz 1. Ob es grade nöthig sei, über alle biblische Bücher Vorlesungen gehört zu haben, ist schwer zu entscheiden. Das N. T. sollte man freilich wo möglich ganz gehört haben, was auch bei einem vierjährigen Curs geschehen kann; doch läßt sich auch manches durch Privatfleiß ersetzen. Für das A. T. muß wenigstens festgesetzt werden: Pentateuch, Psalmen, Hiob, Jesaia und einige der übrigen, auch der kleinern Propheten. Zu wünschen wäre dann freilich, daß der ganze Ka-

---

Um sie mit Interesse zu hören, muß man sich einigermaßen schon in der Exegese versucht haben; von der andern Seite aber wird ihr Vortrag anregend auf die spätern exegetischen Studien wirken. Ob Kritik sich gut vortragen lasse, davon unten.

*) Letztere können jedoch auch, noch ehe man die Theorie gehört hat, versuchsweise schon früher (etwa im 7ten Semester) begonnen werden.

men und auch die Apokryphen, wenigstens cursorisch, von jedem, der sich zur ersten Prüfung meldet, gelesen worden seien; doch wird auch hier manches hinter dem Wunsche zurückbleiben.

Zusatz 2. Für die neben den theologischen Vorlesungen fortwährend zu hörenden philologischen, philosophischen und historischen Collegien haben wir nicht nöthig erachtet, eine Tafel zu geben. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß es gut ist, fortwährend ein **philologicum**, und zwar abwechselnd einmal ein **graecum**, das anderemal ein **latinum**, auch wo möglich einmal einen Dichter, das anderemal einen Prosaiker zu wählen. Geschichtliche Collegien wird man wohl thun, mit denen über die Kirchengeschichte in irgend eine Verbindung zu bringen, so daß man z. B. Geschichte des Mittelalters neben oder unmittelbar nach dem ersten Theile der Kirchengeschichte zu hören hätte. Was aber die Philosophie betrifft, so dürfte wohl zweckmäßig sein, die philosophische Ethik vor der theologischen Moral und eben so die Religionsphilosophie vor der Dogmatik zu hören. Die Geschichte der Philosophie wird gut mit der Dogmengeschichte zusammenpassen, Pädagogik mit der praktischen Theologie u. s. w. Eine allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften endlich, so anregend sie auch im Anfange sein dürfte, wird noch besser an das Ende der akademischen Laufbahn passen und so wieder in die specielle theologische Encyklopädie zurückführen, von der man ausgegangen ist. Noch ist endlich der **orientalia** zu erwähnen. Hier kommt alles auf den Zweck an, den man sich vorsetzt. Wer sich zur exegetischen Virtuosität mit Absichten auf das Lehrfach ausbilden will, wird das Studium der verwandten Dialekte recht bald mit dem des Hebräischen zu verbinden und in reichem Maße fortzusetzen haben. Andere werden besser thun, sich erst gegen Ende des Curses oder, wo ihnen Gelegenheit gegeben ist, noch später mit dem Allgemeinsten bekannt zu machen.

§. 116.

Umfang des Studiums.

Der Umfang, in welchem eine theologische Disciplin studirt werden soll, ist durch die mehr oder minder wichtige

Stelle, die sie im Ganzen einnimmt, bedingt. Demnach sind immer diejenigen Fächer die wichtigsten, die in unmittelbarer Beziehung zum religiös-christlichen und praktisch-kirchlichen Leben stehen; weßhalb denn das Bibelstudium in Verbindung mit Kirchengeschichte, Dogmatik und Moral den Kern des protestantisch-theologischen Studiums bildet. Die Verfolgung einzelner Zweige zur Virtuosität kann nicht von Allen gefordert werden, und darf auch bei den Einzelnen erst nach einem compendiarischen Studium des Ganzen eintreten.

Dieß wird sich im Einzelnen noch deutlicher nachweisen lassen.

II. Besonderer Theil.

Methodologie der einzelnen theologischen Disciplinen.

1. Zur exegetischen Theologie.

§. 117.

Die Exegese zerfällt in Beziehung auf ihren Umfang in die cursorische und statarische. Beide Arten des Unterrichtes lassen sich verbinden, und zwar so, daß in sprachlicher Beziehung mit der cursorischen Lesung angefangen wird.

Zur cursorischen Lesung eignen sich am ehesten historische Bücher, z. B. im N. T. eins der 3 ersten Evangelien oder die Apostelgeschichte, im A. T. das Buch Ruth, das der Richter, die Bücher Samuel's. Auch paßt die cursorische Lectüre vorzugsweise in das Pensum des Privatfleißes und des Privatunterrichtes, während sich die statarische Erklärung besser für den Kathedervortrag eignet. Indessen kann auch die weitläufigere Erklärung eines Schriftstellers, mit Benutzung der Commentare, Gegenstand des Privatfleißes werden.

§. 118.

Der Gebrauch der Commentare kann erst dann von rechtem Nutzen sein, wenn sich die eigene Kraft bei dem Erklären hinlänglich versucht hat. Zu viele Hülfsmittel sind eher verwirrend, als zurechtleitend. Und eben so ist der Versuch einer eigenen (schriftlichen) Uebersetzung für den Anfang weit förderlicher, als der Gebrauch vieler fremden Uebersetzungen und Paraphrasen.

Eine exegetische Vorlesung soll hauptsächlich zum eigenen Forschen aufmuntern. Die beste Vorbereitung auf dieselbe geschieht ohne Commentar und ohne Zuziehung irgend eines andern Hülfsmittels, als des Wörterbuches und der Grammatik. Ehe man noch die Vorlesung anhört, versuche man sich in einer schriftlichen Uebersetzung des Stückes, das erklärt werden soll, und berichtige dann diese nach der Stunde. Auch der Lehrer wird wohl thun, eine deutsche oder lateinische Uebersetzung seiner Erklärung entweder vorauszuschicken, oder nachfolgen zu lassen; das letztere ist passender, je mehr sich die Uebersetzung der Paraphrase nähert, das erstere, je mehr sie wörtliche Uebertragung ist. Erst nach der Vorlesung, bei der Wiederholung kann der Gebrauch anderweitiger Commentare von Nutzen sein. Noch vor dem Gebrauche der Commentare soll aber das Nachschlagen und Vergleichen der in der Vorlesung angeführten Parallelen und andern Stellen, besonders das sorgsame Vergleichen der alttestamentlichen Citate im N. T. mit dem Originale und der LXX. vorhergehen.

Wer dieses ordentlich durchführen und etwa noch den einen oder andern von dem Lehrer empfohlenen Commentar, die eine oder andere Abhandlung über eine Stelle u. s. w. gehörig nachlesen will, hat vollauf zu thun, ohne daß er nöthig hat, sich in einen exegetischen Wald zu verlieren, den er vor den Bäumen nicht sieht. Es ist aber überhaupt ein großer Irrthum, wozu zum Theil einige der neuern exegetischen Leistungen Anlaß gegeben haben, als bestehe die Tüchtigkeit des Exegeten mehr nur in der historischen Kenntniß aller möglichen

Auslegungen und höchstens in dem richtigen Takte, aus den vielen vorhandenen eine zu wählen, da sie doch nur in dem Geschicke, selber auszulegen und mit eigenen Augen zu sehen*), zu suchen ist. Selbst aber auch dann, wenn man zu den weitern Hülfsmitteln greift, wird man sich vor der Hand besser an die halten, welche dem grammatisch-historischen Verständnisse auf die Sprünge helfen (Schöttgen, Lightfoot, Grotius, Wolf), als an solche, welche den dogmatischen Ideengang nach eigenthümlicher Weise entwickeln**).

Damit soll keineswegs der Gebrauch älterer und neuerer Commentare gänzlich verwehrt sein. Nur jedes an seinem Orte! Zur Geschichte der Auslegung ist es nothwendig, auch mit den Erklärungen der Kirchenväter bekannt zu sein, und in das patristische Studium gehört allerdings auch die Würdigung ihrer exegetischen Werke. Ja, selbst aus der Exegese wollen wir sie nicht ausschließen, wo es gilt, der selbstständig gefundenen Auslegung im Einzelnen noch mehr Nachdruck und Gewicht zu verschaffen und die in das Dogmatische hinüberführende Erklärung vorzubereiten; denn obwohl wir uns an keine Auctorität binden sollen, so muß es uns doch in dem Grade freuen, unsere Auslegung durch frühere Urtheile ausgezeichneter Exegeten bestätigt zu finden, als es uns auf der andern Seite wenigstens mißtrauisch machen muß, wenn wir gewahren sollten, daß die Auslegung, auf die wir verfallen sind, noch von Niemandem sonst vorgetragen worden ist. Uebrigens wird die falsche Sucht, neue Auslegungen er-

*) Richtiger dachten hierüber ältere Theologen, z. B. Gaussenius diss. I. p. 26.: „Atque illud est, quod soleo studiosis usque ad „fastidium inculcare, ut ad commentarios non adeant, quin prius „illis aqua haereat, neque ultra possint in loci examine proprio „remigio pergere."

**) „Caeterum cum commentarios dico, eos intelligo, qui scri„pturam brevibus ad sensum litteralem accommodatis observationi„bus illustrant; non qui occasione scripturae suas, quas locos com„munes vulgo vocant (ihre Dogmatik!), in medium protrudunt, qui„busque adeo libri sacri non tam sunt commentariorum argumen„tum, quam praejudiciorum loci quidam atque indices." Gaussenius l. l. p. 27.

finden zu wollen, grade da weniger Platz greifen, wo wir die alten noch nicht kennen und an uns selbst verwiesen sind, als da, wo der eigenen Kraft nichts mehr übrig bleibt, als sich entweder an schon Vorhandenes und Traditionelles anzuschließen oder auf originelle Abgeschmacktheiten zu verfallen. Damit ist indessen nicht gesagt, daß wir uns bei keiner selbstgefundenen Auslegung beruhigen dürften, sobald sie keine Auctorität für sich hat; im Gegentheile müssen wir als Protestanten stets die Möglichkeit neuer, d. h. in der Sprache und den geschichtlichen Daten besser begründeter, Auslegungen fortwährend in dem Maße zugeben, als Philologie und Geschichte unter uns fortschreiten; wiewohl das Mißtrauen in die eigene Sehkraft jedesmal zu doppelt strenger Prüfung auffordern soll*).

§. 119.

Das kritische Urtheil muß sich an der Exegese selbst ausbilden, sowie auch an ihr die hermeneutischen Grundsätze am besten klar gemacht werden können.

Ob eine von der gewöhnlichen Einleitung in das A. und N. T. getrennte Vorlesung über die Grundsätze der Kritik anziehend genug wäre, um von Vielen gehört zu werden, lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls könnte eine solche Vorlesung, die oben drein nicht gleich im Anfange zu hören wäre, die Uebung in der Kritik nicht ersetzen; denn erst im Wasser lernt man schwimmen. Dasselbe gilt auch beinahe von der Hermeneutik, wiewohl sich diese noch eher systematisch vortragen läßt**). Was also für Ausbildung der kritischen Fähigkeit gethan werden kann, ist das, daß man den Studirenden anhält, sich von vorne herein einer kritischen Ausgabe sowohl des A. als N. T. zu bedienen, und dann bei der Exegese selbst die Lesarten u. s. w. berücksichtigt. Auch in Beziehung auf die sogenannte höhere Kritik ist es gewiß besser, wenn der Lehrer sein Urtheil über die Aechtheit einer angezweifelten Schrift, sowie auch über

---

*) Schleiermacher §. 139. 145.

**) Ast Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (Landshut, 1808.) S. 226.

so manches, was man gewöhnlich in der speciellen Einleitung vorträgt, so lange zurückhält, bis er das Buch selbst seinen Zuhörern erklärt hat. Man kann allenfalls in den Prolegomenen darauf hindeuten, daß das Buch aus verschiedenen Gründen bezweifelt worden sei, daß die Einen dessen Abfassung in diese, die Andern in jene Zeit setzen, die Einen diesen, die Andern jenen Kreis von Lesern annehmen, ohne jedoch die Acten schon zum voraus abzuschließen. Dadurch wird das Interesse an der Untersuchung selbst geweckt; und indem man das kritische Urtheil sich mitten unter der Lesung des Buches erst entwickeln und allmählig befestigen läßt, hält man die Zuhörer fortwährend in der gehörigen kritischen Stimmung. Alles gewinnt Wichtigkeit und Bedeutung; man merkt mit Vergnügen auf jede Kleinigkeit in Beziehung auf den Sprachgebrauch; man sieht das Zünglein der Wage sich bald da, bald dorthin neigen, bis endlich der Ausschlag mit völliger Beendigung des Buches selbst folgt. Was also Viele schon bei Eröffnung ihrer exegetischen Collegien geben, würde weit besser an den Schluß passen, wozu man sich dann freilich die nöthige Zeit aufsparen sollte*).

---

2. Zur historischen Theologie.

§. 120.

Mit der Universalkirchengeschichte muß das kirchenhistorische Studium begonnen und erst von einer compendiarischen Darstellung derselben in das Quellenstudium und in das Einzelne hinübergeleitet werden. Für den mnemonischen Zweck aber ist der Gebrauch der Tabellen, und wo möglich die eigene Anfertigung derselben zu empfehlen.

---

*) Mehrere neuere Commentare sind auch auf diese Weise ausgearbeitet, z. B. die sämmtlichen von Flatt, der von Schneckenburger über den Brief des Jacobus, der von Usteri über den Brief an die Galater. Auch trägt Schleiermacher die Exegese auf diese Weise vor.

Es hat einen gewissen Schein von Gründlichkeit, gleich an die Quellen zu gehen; aber doch nur einen Schein. Denn wie soll einer aus Eusebius die Kirchengeschichte lernen, wenn er noch nicht weiß, wer Eusebius war und in welchem Verhältnisse er zu seiner Zeit stand? Um aber dieß zu wissen, muß er schon diese Zeit selbst kennen gelernt haben u. s. w. Das Uebersichtliche, das Allgemeine muß also vorausgehen. Aber freilich darf man sich dabei nicht begnügen; dieß wäre allerdings Oberflächlichkeit. Diejenigen Lehrbücher der Kirchengeschichte sind daher die empfehlenswerthesten, welche, wie die von Danz und Gieseler*), in die Quellen hineinleiten und einstweilen das Beste aus ihnen mittheilen; womit man jedoch auch weiter ausgeführte Darstellungen, wie die von Neander, zu verbinden hat. Erst wenn so das Interesse für geschichtliche Forschung geweckt worden ist, wird diese an ihrem Platze sein. Daß sie sich in ihrem ganzen Umfange nur für den Virtuosen eigne, ist oben (S. 205.) gezeigt worden; doch muß sich jeder, der ein Urtheil im Geschichtlichen haben will, „wenigstens an „einem kleinen Theile der Geschichte im Aufsuchen und Ge„brauche der Quellen geübt haben"**). Außer Eusebius und den übrigen ältern Kirchenhistorikern werden auch noch andere von den vorzüglichsten Vätern zu beachten sein. Am meisten zu empfehlen sind etwa: die apostolischen Väter, besonders Clemens, Ignatius und Polycarp als die praktisch vorzüglichern; die Apologeten, besonders die beiden Apologieen des Justinus, womit Theophilus von Antiochien und Athenagoras zu verbinden. Hieran würde sich einiges aus Clemens von Alexandrien und Origenes (namentlich des letztern Schrift gegen Celsus) anschließen; worauf sich Athanasius, Basilius, die beiden Gregore in Uebersichten und Auszügen mittheilen lassen. Die Homileten, namentlich Chrysostomus, sind in verschiedener Hinsicht wichtig und sollten Keinem, am wenigsten dem künftigen praktischen Theologen, ganz unbekannt bleiben. Unter den lateini-

*) Nur daß bei letzterm die Auswahl sorgfältiger, die Ordnung zweckmäßiger und auch das Aeußere gefälliger ist, was hier allerdings mit in Betracht kommt.

**) Schleiermacher §. 190.

schen Vätern behauptet Augustin den ersten Rang, dessen Confessionen nebst den Schriften de civitate Dei und de doctrina christiana zu den anziehendsten gehören.

Der Latinität wegen ist, wie schon oben bemerkt, Lactantius zu empfehlen. Von den frühern Lateinern sind Minuc. Felix, Cyprian und Tertullian zu beachten. Da indessen auch hier nicht alles unmittelbar aus den Quellen geschöpft werden kann, so erinnern wir hier nochmals an das Studium der Monographieen (vgl. S. 215. 216.). — Die im Paragraphe empfohlene Anfertigung von Tabellen bedarf keiner weitern Rechtfertigung; sie wird sich jedem durch Erfahrung bewähren.

---

3. Zur systematischen Theologie.

§. 121.

Da die Dogmatik auf Exegese und Geschichte ruht, so ist sie auch fortwährend in lebendiger Verbindung mit diesen Wissenschaften, sowie mit beständiger Rücksicht auf die Philosophie zu betreiben. Man eigne sich nicht sowohl ein fremdes System an, als daß man sich mit Benutzung des Vorhandenen seine Dogmatik mit möglichster Selbstständigkeit zu bilden bestrebe. Dasselbe gilt auch von der Sittenlehre und der Apologetik.

Wenn Einige, z. B. Mosheim, das dogmatische Studium nicht früh genug setzen zu können meinten, damit dieses allen künftigen theologischen Bestrebungen die Richtung gebe, so glaubten wir vielmehr, das Hören der Dogmatik erst in die zweite Hälfte des theologischen Curses setzen zu müssen, weil nach unserer in der Encyklopädie entwickelten Ansicht schon Exegese, biblische Dogmatik, Kirchen- und Dogmengeschichte vorausgegangen sein müssen. Dogmatik und Moral bilden den Schlußstein der wissenschaftlichen Theologie, in wiefern wir diese im engern Sinne des Wortes der praktischen entge-

gensetzen. Damit ist aber nicht gesagt, daß das dogmatische Studium überhaupt erst mit dem Hören einer dogmatischen Vorlesung beginne, noch daß es sich damit vollende. Vielmehr, wer mit reger Theilnahme, mit freiem Kopfe und offenem Herzen sein Bibelstudium treibt, wer der geschichtlichen Entwickelung der Dogmen mit rechtem Interesse am Dogma selber folgt, dem bildet sich, besonders wenn er zu philosophiren d. h. das Einzelne auf ein Allgemeines und Grundsätzliches zu beziehen gewohnt ist, von selbst schon eine Dogmatik an, ehe er noch dazu gekommen ist, eine fremde zu hören; grade wie in der Exegese die eigene Forschung dem Nachschlagen der Commentare vorausgehen muß. Erst wo der Geist eine gewisse Reife des Urtheils gewonnen und in sich selbst eine gewisse dogmatische Consistenz erlangt hat, läßt sich ein fremdes System, und zwar vor allen andern das des Lehrers mit Nutzen anhören. Ohne in verba magistri zu schwören, arbeite man sich nun mit aller Kraft der Selbstverläugnung, welche die Wissenschaft verlangt, in den fremden Gedankenzusammenhang hinein und wiederhole ihn selbstständig, trage ihn mit sich herum, prüfe, wähle, bespreche sich mit dem Lehrer und Andern*). Ueberhaupt aber wähne man nicht, daß sich das dogmatische Studium auf der Schulbank oder am Schreibepulte vollende. Es begleitet, wo es rechter Art ist, den Theologen überall hin, auf seine Spaziergänge und in die Einsamkeit, es ist seine Speise und sein tägliches Brot. Aus der Religion, und zwar der subjectiven, der frischen Lebensquelle des Herzens, fließt ihr der rechte Nahrungssaft zu, dessen sie fortwährend bedarf, wenn sie nicht vertrocknen will, und den sie mit Hülfe der Wissenschaft zu verarbeiten hat.

---

*) „Wenn der Lehrling Zweifel hat, entdecke er sie in einer so wichtigen Sache seinem Lehrer treulich. Neue Zweifel haben die Wahrheit immer bewährt, und ein Lehrer wird von den bescheidenen Zweifeln seiner Zuhörer gewiß aufgemuntert; denn hier gilt's um kein Lehrgeld eines collegii, sondern um Wahrheit einer so verbreiteten Religion, Studium und Amt auf Lebenszeiten. Wer hier ein furchtsamer Heuchler ist, ist's sich und Andern zu tausendfachem Schaden." Herder Entwurf der Anwendung dreier akademischen Lehrjahre S. 186.

Man wird dieß aber nicht dahin mißverstehen wollen, als ließe sich die Dogmatik überhaupt mit Spazierengehen verdienen und als mache die religiöse Gesinnung und einige Neigung zu philosophischer Speculation das Studium der gelehrten Dogmatik überflüssig. Das eben Genannte ist nur die conditio sine qua non, und allerdings gibt es noch Arbeit genug, die zu den Büchern hinweist. Nicht das grade ist das Beste, daß man alle möglichen Lehrbücher der Dogmatik zu Rathe ziehe; die Durcharbeitung eines oder weniger wird für den Anfang genügen. Dagegen aber lasse man sich das Nachschlagen der Beweisstellen, sowohl der biblischen als der aus den symbolischen Büchern angeführten, angelegen sein. Auch hier muß man mit eigenen Augen sehen. Gibt es doch bekanntlich eine Menge herkömmlicher loci probantes, die auch von neuern Lehrern der Dogmatik bisweilen mit zu großer Leichtfertigkeit angeführt werden, und die in Beziehung auf ihre beweisende Kraft in ihr Nichts verschwinden, wenn man sie beim Lichte besieht und in ihrem exegetisch-historischen Zusammenhange erklärt. Dabei soll man auch mit dem orthodoxen Systeme der Kirche, mit der Terminologie, den Definitionen, Beweisarten u. s. w. vollkommen vertraut werden, wozu das Durcharbeiten irgend eines dogmatischen Hauptwerkes, wie der loci des J. Gerhard oder mindestens des **Hutterus redivivus** (nach Hase), von großem Nutzen sein wird*).

Aehnlich wie mit der Dogmatik verhält es sich mit der Moral. Auch diese wird nicht allein aus Büchern erlernt, sondern muß sich wie in der Wissenschaft theoretisch, so im Leben praktisch bilden. Bekanntschaft mit den Grundsätzen der philosophischen Ethik und mit dem sittlichen Geiste des Christenthums und der Bibel leiten von selbst zu einem Systeme der christlichen Moral hin. Wer die heiligende, reinigende und erhebende Kraft des Evangeliums an sich erfahren hat, wer in

---

*) In Beziehung auf das dogmatische Material haben auch Bretschneider's Lehrbücher, sowohl das oben (S. 290.) angeführte der Dogmatik, als der „Versuch einer systematischen Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche" Lpz., 1805. 3 Aufl. 1825. ein ausgezeichnetes Verdienst.

ernstem Streben begriffen ist, die christlichen Tugenden im eigenen Leben zu verwirklichen, der redet aus Erfahrung, wozu sich aber dann freilich auch die strengere Wissenschaft gesellen muß. — Auch hier wird, nachdem man erst die Dogmatik ihrem wesentlichsten Theile nach wenigstens in sich verarbeitet hat, die Durcharbeitung eines fremden Systems von Nutzen sein, und auch hier ist das Vergleichen und Nachschlagen des Angeführten nothwendig.

Endlich wird sich auch die Apologetik, die wir zwar als integrirenden Theil der Dogmatik dargestellt haben, die sich aber auch wieder als gesonderte Disciplin auffassen läßt, am besten im Leben selbst vollenden. Das Lesen apologetischer Werke älterer und neuerer Zeit*), sowie auch das Anhören einer Vorlesung über diese Wissenschaft ist zwar sehr empfehlenswerth; wie aber der Krieger mehr im Kampfe, als auf dem Exercierplatze lernt, so wird auch der eigene Kampf mit dem Zweifel, den jeder Denkende zu bestehen hat, die klügsten und tapfersten Apologeten bilden. An sich muß es jeder erfahren, was Hauptsache am Christenthume sei, worin dessen beseligende, allgemeine Kraft liege, und er wird sich dann nicht irre machen lassen, weder von denen, die mit der Schale den Kern verwerfen, noch von denen, die über der Schale den Kern verkennen. — Hier wird sich auch die Kunst des Lehrers am meisten verherrlichen können, wenn er mit klarem und nüchternem Geiste, bei allem Wohlwollen gegen Andersdenkende, sich dennoch seines Bekenntnisses von Christo nicht schämt, sondern es ungeschminkt und ungeziert mit jener Innigkeit ausspricht, welche sich stets als das Resultat der eigenen Ueberzeugung dem Vortrage belebend mittheilt.

*) Uebrigens muß neben der apologetischen Schrift das corpus delicti, die Schrift des Gegners, mit verglichen werden. So rüstete sich Oberlin zum Kampfe gegen die Freigeister durch das Lesen der Schriften Voltaire's (siehe Oberlin's Leben von Schubert S. 29.). Doch dürfte solche Lectüre besser den reifern Jahren aufbehalten werden.

4. Zur praktischen Theologie.

§. 122.

Wenn irgendwo, so ist, wie sich von selber versteht, im praktischen Gebiete die Uebung mit der Theorie zu verbinden. Erstere darf aber weder zu früh noch zu spät eintreten, und muß sich wo möglich an das kirchliche Leben in der Wirklichkeit anschließen.

Wir haben in der Encyklopädie gesehen, wie die Uebung die Theorie nicht überflüssig machen kann. In der Methodologie aber gilt es zu zeigen, wie die Uebungen anzustellen seien, ohne welche die Theorie allerdings eine graue bleibt. Die Uebungen können nun versuchsweise beginnen, noch ehe die Theorie gehört worden ist; denn für so nützlich wir z. B. den Besuch eines homiletischen Collegiums in wissenschaftlicher Hinsicht halten, so lächerlich würden wir es finden, wenn Jemand sagen wollte, es könne sich Keiner an eine Predigt wagen, der nicht ein homileticum gehört. Grade als ob nicht einer Exegese treiben könnte, ehe er Hermeneutik gehört hat! Im Gegentheile, wie wir gesehen haben, daß erst der, welcher sich in eigenen Erklärungen geübt hat, Sinn für eine hermeneutische Vorlesung erhält, so wird auch erst der mit rechter Aufmerksamkeit des Geistes den homiletischen Vorlesungen beiwohnen, der sich selber schon versucht hat und auf Schwierigkeiten gestoßen ist, die der bloße Theoretiker nicht ahnet. Damit aber wollen wir keineswegs zu allzufrühen praktischen Versuchen aufmuntern; denn ohne wissenschaftlich-theologische Vorbildung im Allgemeinen, ohne hinlänglich vorausgegangene Beschäftigung mit Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik soll allerdings Keiner den heiligen Lehrstuhl, auch nicht einmal zur Probe, besteigen dürfen. Dieses frühreife Prakticiren ist der sicherste Weg, den Geist von der strengen Wissenschaftlichkeit abzuführen und rohe Empiriker, seichte Schwätzer*) zu bilden. — Wo aber nun

*) Schleiermacher §. 258. Anm.

einmal die Uebungen eintreten, da sollen sie auch nicht bloß dem Namen, sondern auch ihrer ganzen Natur nach praktisch sein, d. h. sich dem Leben und der Wirklichkeit anschließen. Eine Predigt soll als solche wirklich vor einer, sei es auch kleinen, christlichen Gemeinde, in einem wirklichen Gottesdienste gehalten werden; denn es ist gradezu Entwürdigung des heiligen Amtes, zur bloßen Probe vor den leeren Stühlen, einzig zum Behufe der Kritik, zu predigen oder gar — zu beten! Solche Uebungen am Phantome müssen den mit Geist und Gemüth Begabten wahrhaft zurückschrecken, dem weniger Ausgezeichneten helfen sie aber wenig oder nichts. Eben so sind die katechetischen Uebungen in der Kirche oder in einer Schule zu halten, und nicht etwa im Auditorium vor ein Paar gedungenen Kindern, die man wie Pferde in die Reitschule treibt, um Künste an sich machen zu lassen.

Ehe man indessen mit eigentlichen Predigten, Katechisationen u. s. w. in der Gemeinde öffentlich auftritt, lassen sich allerdings vielfache und vereinzelte Vorübungen **privatim** vornehmen. Davon noch Einiges im Folgenden.

a. Zur Homiletik.

§. 123.

Vorübungen zum Predigen sind: 1. Weckung und Schärfung des praktischen Sinnes überhaupt bei dem Lesen der Bibel (Textsammlung); 2. Aufzeichnen der aus einem Texte zu ziehenden Themen und Dispositionen; 3. Stil- und Declamationsübungen im Allgemeinen.

Wenn es etwas Anstößiges hat, an einer Predigt Experimente zu machen, so verliert es das Widrige, sobald die Uebung nur mit den einzelnen Functionen vorgenommen wird, aus denen die Predigt zusammengesetzt ist; und wie der Anfänger in der Zeichenkunst zuerst Striche, dann einzelne Glieder und zuletzt erst ganze Figuren zeichnet, so lassen sich auch homiletische Vorübungen für den künftigen Prediger aufstellen. Wir theilen diese Vorübungen (nach S. 323. ff.) in die heuristischen, diataktischen und semiotisch-drastischen.

Heuristische und diataktische Vorübung. Neben der eigentlichen, gelehrten Exegese, die sich, ohne den Blick zu zerstreuen, nicht zu sehr in praktische Beziehungen einlassen darf, sollte auch noch behufs der praktischen Theologie homiletische Exegese gelesen oder vielmehr diese sollte nicht nur gelesen, sondern die Studirenden sollten in ihr geübt werden. Man nehme ein biblisches Buch oder ein größeres Schriftganze, am liebsten ein solches, das viele praktische Momente darbietet, z. B. den Brief des Jacobus, die Bergpredigt, die Gleichnißreden des Herrn, oder auch etwas Alttestamentliches, z. B. die Sprüchwörter*), und suche die Beziehungen heraus, an welche sich ein Thema anknüpfen läßt, und dann versuche man sich unter Anleitung des Lehrers im genauern Bestimmen des Thema und im Disponiren desselben. Aber auch bei dem exegetischen Privatstudium sei man auf alles in der Bibel aufmerksam, was sich homiletisch gut behandeln läßt. Bisweilen drängt sich uns mitten in der gelehrten, philologischen Beschäftigung mit einer Schriftstelle eine schöne fruchtbare Beziehung auf. Die halte man fest, und schreibe sie etwa in kurzen Umrissen in ein zu diesem Zwecke zu haltendes Buch, wenn man dem Gedächtnisse nicht traut. So kann man sich nach und nach eine selbstgezogene Sammlung von Themen und Dispositionen, ein eigenes Ideenmagazin anlegen, ohne daß man nöthig hat, zu den leidigen Tröstern

*) Es will uns nämlich scheinen, daß, wenn gleich in dem wissenschaftlichen Studium die Dogmatik der Moral vorangehen muß, es im Praktischen besser ist, mit überwiegend moralischen und ganz allgemeinen Themen zu beginnen. Je mehr nämlich ein Anfänger noch damit zu thun hat, sein dogmatisches System sich selber zu ordnen, je weniger er noch Herr über seinen Stoff geworden, desto schwieriger wird ihm der populäre Ausdruck und desto mehr geräth er in Gefahr, statt einer Predigt eine dogmatische Abhandlung zu geben. Nun ruht zwar die christliche Moral allerdings auch auf der christlichen Dogmatik; allein in vielen Puncten und grade in dem allgemein Praktischen erscheint sie, populär gefaßt, als die rein menschliche Lebensweisheit, für die es nur eines gesunden Verstandes und eines empfänglichen Herzens bedarf, um sie aufzunehmen. Mit diesem Einfachen muß der Anfänger im Predigen beginnen. Nur so wird er es zu einiger Objectivität bringen, während die, welche zu tief sein wollen, gewöhnlich so in ihrer Subjectivität versunken und verstrickt bleiben, daß sie dem Auditorium unverständlich werden.

der gedruckten Predigtentwürfe und Postillen seine Zuflucht zu nehmen*).

Semiotisch-drastische Vorübung. Will man nun solche selbstgemachte Predigtentwürfe zur Predigt oder Homilie ausarbeiten, so mag dieß immer geschehen. Als bloßer Aufsatz, als scriptum, läßt sich die Predigt, ohne Anstoß für das christliche Gefühl, in dem Kreise der Mitstudirenden vorlesen und beurtheilen, wo dann auch die Diction von ihrer künstlerischen Seite ins Auge zu fassen ist. Glaubt man aber noch einiger Uebung im mündlichen Vortrage selbst zu bedürfen, ehe man sich getraut öffentlich aufzutreten, so mache man doch um Gottes willen nicht die Predigt selbst zum Probestücke declamatorischer Kunst! Lieber greife man dann zu einer Sammlung von Gedichten oder halte sonst kleine Reden über beliebige Gegenstände**). Solche Uebungen gehören aber eigentlich auf die Schule, und auch das freie, gesellige Leben der Universität, wie es in jugendlichen Vereinen heraustritt, gibt dazu Gelegenheit.

Ueber das Benutzen sogenannter Musterpredigten ist schon oben (S. 327. Anm.) das Nöthige bemerkt. Damit ist das Lesen guter Canzelvorträge nicht nur der neuern deutschen, sondern auch der ältern und ältesten und auch der Ausländer nicht verwehrt. Vielmehr ist es gar sehr zu empfehlen, wenn es nicht in der Absicht, sclavisch nachzuahmen, sondern mit jenem freien Sinne geschieht, der, empfänglich für den mannigfaltigsten Reichthum an Ideen und Formen, einen Schriftgelehrten geschickt macht, Altes und Neues aus seinem Schatze, aber doch wieder als ein in sich verarbeitetes Eigenthum hervorzubringen. Noch besser aber als das Lesen ist das Hören der Predigten, und zwar das Hören mit rechtem, lebendigem

---

*) Nach fremden Dispositionen arbeiten zu müssen, ist die Verdammniß der Pfuscher. Muß doch der Schneider den Rock selbst zu schneiden wissen, wenn er Meister heißen will. Das Zusammenflicken der Lappen bleibt, wenn es auch noch so schön und zierlich geschehen, Stümperwerk.

**) Als Nachtrag zur hierher gehörigen Litteratur: Kerndörffer, H. A., Handbuch für den geregelten mündlichen Vortrag geistlicher Reden, mit einer erläuternden Beispielsammlung. Lpz., 1832. — Desselben: Anleitung zur gründlichen Bildung der öffentlichen Beredsamkeit. Ebend., 1833.

Interesse für die Sache selbst, das Leben in der Kirche mit reger Empfänglichkeit des Geistes, mit stetem Hinblicke auf die einstige Wirksamkeit in ihr. Receptivität und Spontaneität bedingen sich auch hier, und wer einmal die Kunst versteht, eine angehörte Predigt recht in ihrer tiefsten Wurzel zu fassen (und das ist nichts Leichtes, wo die Predigt mehr als eine ganz gewöhnliche ist), der ist auch nicht mehr fern davon, eine ähnliche zu halten*). Dazu braucht es aber nicht des Nachschreibens, was wohl in das Collegium, aber nie in die Kirche gehört, und eben so wenig des Abmerkens von einzelnen Redensarten, Geberden u. s. w., was nur den geckenhaften Affen verrathen würde, der eher die Britsche, als die Canzel betreten sollte. Mit Einem Worte:

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen“ u. s. w.

b. Zur Katechetik und Pastoraltheologie.

§. 124.

Vorübung zur Katechetik ist der Jugendunterricht überhaupt, sowie vielseitiger Umgang mit Menschen aus verschiedenen Volksclassen, Aufmerksamkeit auf die Zeichen der Zeit und die Fortschritte der Cultur, Theilnahme an den verschiedenen Zweigen der Bildung und des geselligen Lebens die beste Schule für den künftigen Seelsorger bilden.

Auch hier können zum Theil schriftliche Vorübungen vorangehen: pragmatische Erklärung der Bibelgeschichte, des Katechismus u. s. w. Hauptsache bleibt indessen die Uebung. So wenig man aber an den Predigten die äußere Kunst des Stiles und Vortrages erst studiren soll, so wenig sollte man mit dem christlichen Religionsunterrichte seine pädagogische Lehrzeit beginnen. Es wird daher gut sein, wenn auch solche junge Theologen, die nicht ökonomisch dazu genöthigt sind,

---

*) Gewiß hat z. B. schon mancher junge Theolog aus Schleiermacher's Predigten in seiner Art so viel gelernt, als aus dessen Vorlesungen.

Gelegenheit suchen, Kindern aus verschiedenen Altern und Classen irgend einen zweckmäßigen Elementarunterricht zu ertheilen. Besonders dürfte sich ein rational ertheilter Sprachunterricht als bildend empfehlen. In einen solchen gehörte dann mit Recht jene Anstellung von Denkübungen, jenes sogenannte Sokratisiren, kurz alles das Gymnastische, was man zwar mit Unrecht zur Hauptsache der katechetischen Kunst hat machen wollen, was aber stets eine gute Vorübung auf dieselbe bleiben wird. Daß endlich der Umgang den Menschen bilde, versteht sich von selbst. Nur ist grade die Universität am wenigsten geeignet, die Vielseitigkeit des Umganges zu befördern. Alles bezieht sich da mehr auf das wissenschaftliche als auf das praktische Leben, und wo sich das letztere geltend machen will, geschieht es nicht selten auf eine rohe Weise. Der gemeine Ton aber, wie ihn leider Manche in die Studentengesellschaften mitbringen, ist nicht der Volkston. Aber auch der sogenannte gute Ton, den der Studirende in den bessern, gebildeten Cirkeln sich anzueignen Gelegenheit hat, ist es nicht. Es wäre daher allerdings zu wünschen, daß dem angehenden Prediger Gelegenheit gegeben würde, unter der Anleitung erfahrener Seelsorger das Treiben und Wesen der Volksclassen zu beobachten, die Armuth und das Elend, sowie die Bedürfnisse des gemeinen Mannes und seine Freuden und Genüsse kennen zu lernen. Vielleicht könnte dieß dadurch geschehen, daß die gewünschten Seminarien nicht in größere Städte, sondern in mäßige Landstädte, ja vielleicht gar, wie auch manche Schullehrerseminarien, auf das Land selbst verlegt und unter die Aufsicht eines ausgezeichneten geistlichen Volksmannes gestellt würden. In Ermangelung dessen aber (denn es hat dieß auch wieder seine großen und eigenthümlichen Schwierigkeiten) mögen besonders gut und vernünftig angewendete Ferien das ersetzen, was der Universität abgeht. Fußwanderungen in verschiedene Gegenden des Vaterlandes, Besuche bei verdienstvollen Landpredigern, einzelne in einer Dorfgemeinde gehaltene Probepredigten und Katechisationen, Schulbesuche u. s. w. tragen vieles dazu bei, den Sinn auf das Leben wieder hinzuleiten, den Schulstaub abzuschütteln und den Geist munter, frisch und lebendig zu erhalten. Auch das Lesen guter und bewährter Volksschriften,

wie von Hebel, Pestalozzi u. s. w., wird, mit eigener Beobachtung verbunden, manchen heilsamen Eindruck in der Seele zurücklassen. — Doch ist, wie früher bemerkt ward, nicht bloß einseitig der Landprediger, sondern der Geistliche überhaupt in allen seinen Beziehungen ins Auge zu fassen. Der feinere Ton der Gesellschaft, die Vorzüge wie die Nachtheile der höhern Cultur sollen dem gebildeten Seelsorger nicht fremd sein; sonst urtheilt er von diesen Dingen wie der Blinde von der Farbe. Wir können daher auch den Besuch heiterer, geselliger Cirkel, ja sogar der öffentlichen Vergnügungsorte (Bälle, Concerte, Theater) dem Theologie Studirenden nicht zur Sünde anrechnen, vorausgesetzt, daß ihn der ernste Sinn überallhin begleite, und er das ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι nicht im leichtfertig aristippischen, sondern im höhern Sinne der christlichen Freiheit (1 Cor. III, 22. 23.) von sich aussagen könne. Auch die Erscheinungen der politischen Welt dürfen nicht mit gleichgültigem Auge von dem betrachtet werden, dessen Reich zwar nicht von dieser Welt ist, der aber, wie jeder Andere, in dieser Welt zu wirken und zu bauen hat. Nur bleibe ihm stets jener falsche politische Reformationseifer fern, der, eine Krankheit der Zeit und der deutschen Hochschulen insbesondere *), dem christlich-theologischen Charakter, wie dem Geiste der ächten Wissenschaft und Humanität überhaupt zuwider ist. Nicht nur aber in seiner politischen, sondern auch in der leichtern Gestalt des litterarischen und künstlerischen Verkehrs muß der sogenannte Zeitgeist dem künftigen Religionslehrer und Seelsorger bekannt sein. — Soll er doch billig eine Stimme haben, wo es gilt, den Einfluß älterer und neuerer Geisteswerke auf Geschmack und Bildung zu beurtheilen; soll er doch im Stande sein, dem jüngern Geschlechte auch in der Auswahl der Erholungslectüre Rath zu geben; und ohne in den Götzendienst irgend einer ästhetischen Schule zu verfallen, soll er das Schöne und Erhabene, wie das Gemüthliche und Ergötzliche in den verschiedenen Formen der Kunst und Dichtung zu würdigen wissen; denn nichts ist wohl erbärmlicher und mehr geeignet, den geistlichen Stand in der Achtung der Gebildeten herunterzubrin-

*) Siehe Savigny a. O.

gen, als das selbstgenügsame Ignoriren alles dessen, was nicht unmittelbar der Erbauung dient, oder gar das Weherufen über Dinge, die man nur vom Hörensagen kennt und die man schon dem Namen nach, weil sie Schauspiele oder Romane heißen, von Amts wegen verdammen zu müssen glaubt. Wohl aber ziemt es dem Kenner, die Spreu vom Weizen zu scheiden und von der Leserei des Schlechten und Mittelmäßigen auf das Gute und Schöne hinzuleiten, wo es sich auch immer zeige *).

c. Zur Liturgik und zum Kirchenrechte.

§. 125.

Um sich endlich die richtigen Grundsätze über Cultus und Kirchenverfassung zu bilden, ist Bekanntschaft mit den Einrichtungen verschiedener Landeskirchen und Religionspartheien nothwendig, wozu außer der Aneignung durch das schriftliche Wort besonders auch der eigene Besuch verschiedener kirchlicher, pädagogischer und menschenfreundlicher Anstalten gehört; weßhalb zu gänzlicher Vollendung des Theologen auch eine Bildungsreise wünschenswerth bleibt.

Unsere ältern Theologen bildeten sich vielfach durch Reisen und in der neuesten Zeit ist solches, besonders nach dem Vorgange der preußischen Domcandidaten, wieder Uebung geworden. Zwar ist die deutsch-evangelische und schweizerisch-reformirte Kirche in Beziehung auf Cultus und Verfassung so sehr an eigenthümliche Verhältnisse gebunden, daß sich ihnen schwerlich anderswoher etwas anbilden lassen wird, und was die theologische Wissenschaft im Allgemeinen und den kirchlichen

*) Die nöthige Vielseitigkeit der theologischen Bildung auch in Beziehung auf das Aesthetische und Künstlerische ist wohl nirgends ansprechender und lebendiger dargestellt, als in de Wette's Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. Berlin, 1822. 2 Aufl. 1828. Bd. II., obwohl man sonderbarer Weise grade darin eine Entfremdung vom theologischen Charakter hat finden wollen.

Sinn betrifft, so haben wir in dieser Hinsicht selbst manches vor Andern voraus, so daß z. B. von dem Besuche England's und der Niederlande nicht mehr der vielfache Nutzen zu erwarten sein dürfte, wie früher — wenigstens möchte auf dem trübseligen Methodismus, den einige deutsche und schweizerische Theologen aus England auf den Continent haben verpflanzen wollen, nur ein zweideutiger Segen ruhen —; immerhin aber ist es gut, Verschiedenes und auch das minder Vollkommene kennen zu lernen. Beschränken wir uns sogar nur auf Deutschland und die Schweiz, so gibt es schon hier der gottesdienstlichen und kirchlichen Formen so viele und verschiedene, daß eine theologisch-kirchliche Reise auch nur von mäßigem Umfange nicht wenig Ausbeute geben dürfte. Zwischen der preußischen Agende und zürcher wie viele Mittelstufen! Mit möglichster Entfernung einseitiger Vorurtheile besuche man auch den Cultus anderer Religionspartheien*), und eben so suche man mit den verschiedenen Schuleinrichtungen und den wohlthätigen, menschenfreundlichen Anstalten (Waisenhäusern, Spitälern, Irrenhäusern, Zuchtanstalten), die der christliche Sinn aller Orten errichtet oder verbessert hat, vertraut zu werden. Hier ist das Feld, wo Aerzte, Juristen und Theologen, jeder in seiner Stellung, ihre Kräfte üben und den Segen ihres Wissens unter die Menschheit verbreiten sollen.

Schluß.

§. 126.

Daß endlich bei allem wissenschaftlichen Streben und bei aller praktischen Uebung die Sorge für die eigene harmonische Bildung des Geistes, das Schaffen des Heils und die Uebung in der Gottseligkeit nicht nur nicht fehlen dürfe, son-

*) Wie wenige Protestanten kennen genau den Gang der römischen Messe! — Vor allem aber verdienen die Brüdergemeinden besucht zu werden, die gewiß in der Seele eines Jeden, der sich über die Form und den Buchstaben zu erheben vermag, ein wohlthätiges Bild von christlichem Gemeindeleben zurücklassen, dessen Anwendung auf die größere Kirche natürlich nur eine bedingte sein kann.

dern eben erst den Theologen im vollsten Sinne des Wortes ausmache, das, hoffen wir, ergebe sich aus unserer bisherigen Darstellung, mit welcher das alte Wort: **oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum**, in seiner richtigen Beziehung gefaßt, wenigstens nicht im Widerspruche steht.

So nothwendig die Aneignung der Wissenschaft für den Theologen ist, so kann diese doch nie der eigentliche und letzte Zweck des Theologie Studirenden sein. Darauf müssen wir wieder zurückkommen, wie wir davon ausgegangen sind (vgl. S. 40. ff.). Wenn schon überhaupt die Wissenschaft nur da ihre Frucht trägt, wo sie dazu dient, den Geist harmonisch zu bilden, während einseitige Ausbildung der einen Seelenfacultät mit Zurückdrängung aller übrigen krankhaft genannt werden muß *); so gilt dieß in doppeltem Grade von der Wissenschaft, die nicht um ihrer selbst, sondern um einer Religion willen da ist, welche, als Religion der Menschheit, dieser den ewigen Frieden bringen und sie in das göttliche Wesen verklären will; und wenn daher sogenannte gelehrte Unarten uns schon bei andern Dienern der Wissenschaft störend entgegentreten, so müssen sie uns doppelt schmerzlich verletzen, wo sie in der Form der Eitelkeit, der Streitsucht, des Hochmuthes, der Grillenfängerei die zweite Natur irgend einer theologischen Denkweise geworden sind. Aber wir verlangen noch mehr als Negatives. Wir wollen fromme Theologen, die den Geist ihrer Wissenschaft in sich aufgenommen haben und ihn an ihrem Herzen wirken lassen.

*) Dahin rechnen wir auch jene wahrhaft sündliche Untergrabung der Gesundheit um der gelehrten Celebrität willen, jenes Abbrechen der Nahrung und des Schlafes, jene strafbare Vernachlässigung gesunder Bewegung, jenes eitle Freveln gegen die ewige Ordnung der Natur, welche die Alten schon erkannten und aussprachen in dem: **mens sana in corpore sano**. Von der rohen, unsittlichen Gesinnung schweigen wir. „Bäurische, „rohe und wilde Sitten, niedrige Zwecke des Geizes, Stolzes, der Faulheit und anderer Laster, wozu man Theologie wählte, schaden sowohl dem „Lernen und Erkennen, als dem Gefühle und der Anwendung der Wahr„heit. Durch ein unreines, hartes, irdisches Gefäß kann kein Lichtstrahl „bringen, noch weniger kann er's zum Spiegel machen, der für Andere „leuchte.“ Herder a. O. S. 162.

Diese christlich-theologische Gesinnung, die wir nicht nur so obenhin, sondern in allem Ernste verlangen, unterscheidet sich indessen wohl von dem Pietismus, ja sogar (zu geschweigen des unächten) von dem bessern, wie ihn ein Spener wollte; denn auch diesen halten wir, wenn gleich für gutgemeint, doch für einseitig. Nicht dadurch nämlich ist der Frömmigkeit aufzuhelfen, daß man die Wissenschaft selbst in religiöser Form behandelt*); noch werden eigene collegia pietatis diesen Zweck je auf eine erfreuliche Weise erreichen. Wir kennen vielmehr nur zwei Formen der sich darstellenden Frömmigkeit, innerhalb welcher sich das christliche Leben auf eine gesunde, kräftige Weise auszubilden vermag. Es ist dieß die Form des öffentlichen Gottesdienstes und die der individuellen Privaterbauung, deren Früchte wir nur in den Stunden der Weihe mit den Vertrautesten zu theilen vermögen. An diesen beiden Formen lasse sich auch der Theolog genügen. Jeder Mittelzustand von Conventikeln und dergleichen hat etwas Fegfeuerartiges, das die gesunde Luft mit ungesunden Dünsten erfüllt**). Nun aber ist es in der That unbegreiflich, wie es Professoren und Studirende der Theologie geben kann, die durch geflissentliche

---

*) Wogegen sich unter Andern auch Tholuck aufs bestimmteste erklärt. Siehe dessen treffliche Worte im litterarischen Anzeiger. Jahrg. 1830. No. 25., abgedruckt in meiner Rede über den Begriff und die Bedeutung der Wissenschaftlichkeit im Gebiete der Theologie. Basel, 1830. S. 36.

**) Hören wir darüber Jung Stilling (häusliches Leben S. 82. 83.): „Ich hab's hundertmal gesagt und geschrieben, und kann's „nicht müde werden zu wiederholen: wer ein wahrer Knecht Gottes sein „will, der sondere sich nicht von den Menschen ab, sondern bloß von „der Sünde; er schließe sich nicht an eine besondere Gesellschaft „an, die sich's zum Zwecke gemacht hat, Gott besser zu dienen als Andere; „denn in dem Bewußtsein dieses besser Dienens wird sie allmählig stolz, „bekommt einen gemeinen Geist, der sich auszeichnet, Heuchler zu sein „scheint, und auch manchmal Heuchler ist... Jüngling! willst du „den wahren Weg gehen, so zeichne dich durch nichts aus, als durch „ein reines Leben und edle Handlungen; bekenne Jesum Christum „durch eine treue Nachfolge seiner Lehre und seines Lebens, und sprich „nur von ihm, wo es noth thut und frommet; dann aber schäme dich „auch seiner nicht."

Vernachlässigung des öffentlichen Gottesdienstes *) ihre Geringschätzung gegen eine Anstalt an den Tag legen, auf die am Ende doch all ihr Studium gerichtet sein soll, und von der sie, aufs gemeinste gesprochen, zuletzt ihr Brot haben wollen. Es beruht dieß nicht selten auf dem Mißverstande, als ob man in der Kirche nur das zu hören bekomme, was man schon längst oder vielleicht besser wisse; statt daß man dabei das Leben in der frommen Gemeinschaft, das keine Schulweisheit ersetzen kann, vor allem beachten sollte. Zwang soll nun freilich in solchen Dingen nicht stattfinden; aber es springt wohl von selbst in die Augen, wie Kirchenscheu bei dem Theologen eben so erbärmlich und verächtlich ist, als das Kanonenfieber bei dem Krieger.

Nicht aber der Kirchenbesuch allein, der ohne den innern Trieb zum opus operatum wird, macht die religiöse Weihe des theologischen Studiums aus; sie liegt auch in ihm selbst. Alle Frucht, aller Segen der Theologie ist Religion, wie ihre Wurzel selber die Religion ist. Ohne alle frömmelnde Salbaderei vom Katheder her, kann sich der rein evangelische, d. h. der praktisch-christliche Sinn eines akademischen Lehrers kund thun in dem wissenschaftlich-sittlichen Ernste, der religio, womit er seinen Gegenstand behandelt, in der still sanften Begeisterung, die seine Vorträge durchwärmt, in dem Wohlwollen und der Milde, womit er Andersdenkende beurtheilt, vor allem aber in der uneigennützigen, freundlichen Zuvorkommenheit und Leutseligkeit gegen die, welche außer den Lehrstunden bei ihm Rath, Trost und Ermunterung suchen. Auf diese Weise kann auch manche Vorlesung dem Eingeweihten erbaulich werden, ohne daß sie den Anschein dazu hat. Wie viel vermag

*) Ob ein eigener akademischer Gottesdienst ersprießlich? dafür und dawider läßt sich manches sagen. Allerdings hat das Leben der Gelehrten und der Studirenden seine besondern religiösen und sittlichen Beziehungen, welche ins Licht zu stellen von großer Wirkung sein kann. Doch möchten sich dazu auch andere Anläße, akademische Feierlichkeiten u. s. w. eignen, während das Christenthum als solches doch für Alle das gleiche sein soll. Vgl. Schleiermacher's Predigten, die letzte des 1sten und die erste des 2ten Bandes.

bei zart gestimmten Seelen ein einziges Wort, ein Wink, ein ferner Fingerzeig, eine leise Andeutung, während sich freilich aus Klötzen in Ewigkeit kein Herrgott zimmern läßt. Uebrigens ist dieses Mittheilsame nicht die Gabe aller Lehrer, und es ist höchst ungerecht, solche voreilig des Mangels an religiöser Erhebung zu beschuldigen, deren Vortrag eine anscheinende Trockenheit und Nüchternheit mit sich führt. Gibt es aber auch je Einzelne, die über der einseitig verfolgten Gelehrsamkeit den Zweck und Zielpunct aller Theologie selbst vergessen sollten, so wird der wahre Christ auch die Gabe, welche ihm diese Männer reichen, mit Dank gegen Gott annehmen, ohne sich ein unbescheidenes Urtheil über die Geheimnisse ihres Herzens zu erlauben. Jedenfalls ist es ein gutes Zeichen unserer Zeit, daß die gegen das Heilige selbst gekehrten Witze, die man sonst wohl als Köder auswarf, um aufgeklärte Zuhörer anzulocken, ihre Anziehungskraft verloren haben, während der ächte Witz, das Salz, gegen alle unwürdige Entstellung des Heiligen noch immer in manchen zu allen Zeiten sich wiederholenden Fällen gar wohl angewendet sein dürfte.

Nach alle dem wird nun auch der Ausspruch, den Luther und Spener so hoch hielten und dessen Auctorität zu entkräften Semler sich nur fast zu viele Mühe gegeben*), seine richtige Stellung erhalten. Soll er, einseitig gefaßt, Wissenschaft und Forschung entbehrlich machen, so sinkt er allerdings zum leeren Gemeinplatze, zum Ruhekissen der Trägheit und Gedankenlosigkeit herab; wird er aber als die Bedingung gefaßt, unter der allein der Theolog in der vollsten Bedeutung des Wortes sich vollendet, so müssen wir ihm beistimmen. Ruhige Einkehr in sich selbst (meditatio), vertrauensvoller Aufblick zu Gott und Aufschwung der Seele zu ihm, dem Lebendigen, (oratio)**), Muth und Ausdauer im Kampfe gegen die Zweifel, gegen die Reizungen der Trägheit und des Stolzes, der Heuchelei und der Leidenschaft, der Bitterkeit und Verzagtheit (tentatio) —

---

*) In dem ersten Anhange zu seinem Versuche einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit. Halle, 1757—59.

**) „Gebet und Lesen der Bibel sei tägliche Morgen- und Abendspeise." Herder a. O. S. 174.

sie sind allerdings das Erbtheil einer geläuterten, durch Gottes Geist gewirkten theologischen Gesinnung; und wie wir diese nebst der wissenschaftlichen Tüchtigkeit jedem anwünschen, der zu dem Amte eines evangelischen Lehrers den innern und äußern Ruf erhalten, so bitten wir auch den Vater der Geister, von dem alle gute Gabe kommt, daß er auf dieses Büchlein den Segen legen möge, ohne welchen unser Laufen und Ringen umsonst ist.

Zusätze und Berichtigungen.

Da die Entfernung des Druckortes es dem Verfasser unmöglich machte, jene letzte Feile bei den Correcturen anzulegen, die in der Handschrift meist vergeblich versucht wird, und da ihm überdieß in Beziehung auf die Litteratur noch einige Schriften und kleinere Aufsätze während des Druckes bekannt wurden, so wird man ihm folgende Nachlese zu gut halten:

S. 65. Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie ist noch zu vergleichen: Ritter, H., über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie, in den theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1833. Heft 2. S. 251. ff.

S. 94. Zu der absichtlich nur in unvollständigem Abrisse gegebenen Litteratur über Supranaturalismus und Rationalismus ist als das Neueste hinzuzusetzen: Schweizer, A., Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich, 1833.

S. 104. Zu §. 31.: † Wessenberg, J. H. von, über Schwärmerei. Historisch-philosophische Betrachtungen, mit Rücksicht auf die jetzige Zeit. Heilbronn, 1833.

S. 126. Not. 2. ist dahin zu berichtigen, daß auch schon Tertullian neben dem Ausdrucke Instrumentum den von Testamentum als den üblichern kennt (adv. Marc. IV, 1.), daß aber von Augustin an der Sprachgebrauch Testamentum allerdings noch constanter wird.

S. 147. Zur Litteratur der Einleitungen vgl. Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle, 1832. Bd I.

S. 167.: Matthäi, G. Ch. R., neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens begründet, nebst Charakteristik der neuesten theologischen Grundsätze, Richtungen und Parteyen. Göttingen, 1831.

S. 249. Zur Litterargeschichte: Enslin und Löflund Bibliotheca theologica oder Verzeichniß aller brauchbaren in älterer und neuerer Zeit bis zum Schluß 1831. in Deutschland erschienenen theologischen Werke, nach Winer's Handbuch. Stuttgart, 1833.

S. 250. Zur Geschichte der christlichen Sitte vgl. als Hauptwerk: Rothe, Tyge, Wirkung des Christenthums auf den Zustand der Völker in Europa. Aus d. Dän. Copenhagen, 1777—82. Bd. IV., wonach auch Anm. 2. zu berichtigen.

S. 319. Zur Litteratur der Liturgik: Grundlage zu einer allgemeinen evangelisch=christlichen Liturgie. Heidelberg, 1832.

S. 360. Zu der Litteratur über theologische Seminarien: Wunderlich, C. G., Hauff, G. A., und Klaiber, C. W., die ehmaligen Klosterschulen und die jetzigen niedern evangelischen Seminarien in Würtemberg. Stuttgart, 1833. (obwohl die Schrift nicht zunächst die Seminarien in unserem Sinne berührt).

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druckfehler.

S. 54. Anm. 1. lies Werke statt Worte.
= 58. = = = §. 64. II. 1. statt §. 64. b. 1,
= 64. Z. 15. v. u. lies Bedürfniß = Bedürfnisse.
= 214. = 10. = o. = Hald, P. T., statt Held und füge hinzu P. II. 1832.
= 217. = 7. = = = sind statt ist.
= 353. = 8. = u. = 34. = 345.

Auch ist überall statt: der Theolog, Philolog richtiger: der Theologe, Philologe zu lesen.



